

INICIACIÓN TEOLÓGICA

POR UN GRUPO DE TEÓLOGOS

TOMO PRIMERO

LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA
DIOS Y LA CREACIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 15

INICIACIÓN TEOLÓGICA

I



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

Version española por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander), de la obra *Initiation Théologique* I y II, del P. A. M. HENRY, O. P. y un grupo de teólogos, publicada por Les Éditions du Cerf, París 1952.

Primera edición 1957

Segunda edición 1962

Tercera edición 1967

-

NIHIL OBSTAT. LOS CENSORES: RR. PP. TEÓFILO URDÁNOZ Y CÁNDIDO ANIZ, O. P., Doct. S. Teolog.

IMPRIMI POTEST. FR. ANICETO FERNÁNDEZ, O. P., PRIOR PROVINCIAL

NIHIL OBSTAT, ANTONIUS SOLANO, T. O. P., Censor

IMPRIMATUR. Santanderii, 5 maio 1956

JOSEPHUS, EPISCOPUS SANTANDERIENSIS

© Editorial Herder, Barcelona 1957

N.º Rgto. 9199 - 59

Dpto. legal 3653 - 58

4

ES PROPIEDAD

PRINTED IN SPAIN

Imprenta Altés, S. L. - Calle Tuset, 17 - Barcelona

PRÓLOGOS

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL

Los numerosos movimientos que desde hace algunos años han operado en la Iglesia de Francia su conocida renovación de vida — movimiento de Acción Católica, movimiento misional, movimiento litúrgico, movimiento de «retorno a las fuentes cristianas» — implican grandes exigencias. Por doquier se oye el mismo ruego : ¡ Dadnos una teología !

Es preciso confesar que, en general, los sacerdotes quedan desconcertados ante esta súplica. Y no es que la literatura religiosa sea pobre en Francia. Si se la compara con la de otros países, se ve, por el contrario, que está particularmente desarrollada y que posee excelente calidad. Pero, ¿ qué encontramos en ella ?

Por una parte, un número impresionante de monografías e introducciones. Casi todos los temas de teología han sido reestudiados de treinta años a esta parte. A título de ejemplo y por ser breves citemos simplemente los libros de la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* (Bloud et Gay). Es de lamentar que esta colección no haya sido terminada, pues la mayor parte de las monografías publicadas son excelentes. Citemos también las colecciones más recientes : *Théologie* (AUBIER) y *Unam Sanctam* (Éd. du Cerf). Sería necesario hacer mención también de las publicaciones que han contribuido a poner en manos de todos las fuentes de la fe de la Iglesia : traducciones nuevas, comentarios a la Sagrada Escritura, exposiciones teológicas de los libros sagrados, ediciones de los Padres de la Iglesia, ediciones litúrgicas. Para no citar tampoco aquí más que algunas colecciones, señalemos las series de la *Bible de Jérusalem* y de *Sources Chrétiennes* (Éd. du Cerf), *Verbum salutis* (BEAUCHESNE), *Témoins de Dieu* y *Lectio divina* (Éd. du Cerf) y los libros de la colección *Lex orandi* para la liturgia. Evidentemente, esta enumeración es muy incompleta y no pretende recordar más que las colecciones principales, las claves de bóveda de la literatura religiosa.

Existen, por otra parte, una serie de síntesis teológicas, cada una de las cuales encierra un arsenal de datos, pero que carecen de la ordenación de una teología construida a partir de un principio rector y unificador. Son, además, por lo común, ediciones inasequibles para sacerdotes y seglares a causa de su precio y poco cómodas por su volumen. Entre tales compendios se debe mencionar, en primer lugar, la serie de *Diccionarios* (de Teología católica, de Arqueología cristiana y Liturgia, de la Biblia, de Derecho canónico, de Historia y Geografía eclesiásticas, etc.), cuyo éxito, brillante en el período

que media entre las dos guerras mundiales, parece renacer con la publicación de *Catholicisme* por M. JACQUEMET. Pero esta misma empresa, que debía contar siete volúmenes y que verosíblemente importará muchos más, ¿logrará llegar a término? Es necesario citar también las Enciclopedias (*Tu es Petrus*, *Liturgia*, etc.) editadas por Bloud et Gay, y, por lo que se refiere a la Biblia, la preciosa *Initiation biblique* (Desclée).

Todo esto es fruto de una plétora de pensamiento y vida que honra a los teólogos franceses. Sin embargo, hablando propiamente, ninguna de estas obras es una teología completa y ordenada. Ninguna reúne todo el saber teológico bajo la perspectiva de un solo principio que sea capaz de unificar y dar razón de cada uno de los elementos. La presente edición trata de llenar esta laguna.

*

¿A quiénes se dirige esta obra? Especialmente hemos pensado en los estudiantes eclesiásticos, en las religiosas y en los seglares.

1. Los seminaristas y jóvenes religiosos «escolásticos».

Sin duda que para ellos existen otras cosas. Los cursos que les son explicados representan una *Suma* de teología. Poseen, además, para reforzar estos cursos, todas las monografías a que hemos hecho referencia. Pero los cursos son muy diversos, tanto en su método como en su inspiración. Frecuentemente se propone un *manual* que sirve de guía y punto de referencia en medio de esta diversidad. Pero, si existen manuales, no siempre corresponden a la ciencia que hoy se espera de los clérigos.

Un manual, por lo demás, se esfuerza ordinariamente por resumir la teología y dar clara y sucintamente en una serie de tesis, probadas ya de antemano, las conclusiones teológicas que se deben retener.

Nada dista más del propósito de nuestra obra. Por el contrario, hemos querido limitar en lo posible este desarrollo de conclusiones que los teólogos se esfuerzan extremadamente en deducir de los principios. En cambio, hemos tratado de poner en claro las fuentes de la fe y los principios que deben regir la reflexión del creyente y la argumentación del teólogo.

Precisamente, a causa de esta limitación voluntaria en cuanto al desarrollo de conclusiones teológicas, no pretendemos presentar una teología completa de tal manera que dispense a los seminaristas de acudir a otras obras. Especialmente para ellos no es más que una iniciación teológica. Para que llene este cometido de iniciación, hemos puesto al final de cada capítulo un conjunto de reflexiones y sugerencias que el tratado precedente puede despertar al teólogo que quiera profundizar en él, y al mismo tiempo una bibliografía crítica que permitirá a todos un mayor desarrollo de esta iniciación en todos sus aspectos.

Más que un resumen y un conjunto de tesis y de pruebas, querríamos que esta teología fuese un guía o pedagogo, en cuanto un libro puede serlo. Los jóvenes eclesiásticos de los siglos XII y XIII estudiaban toda la teología exclusivamente en la obra de un «maestro», en las *Sentencias* de PEDRO LOMBARDO. Por sumarias e imperfectas que fuesen aun en esta obra las *distinciones* y *cuestiones*, si se compara con las sumas del siglo XIII, tenían al menos la ventaja de ofrecer a la inteligencia un principio de unificación y armoniosa síntesis de todo el saber teológico. La formación, o si se quiere educación, de la inteligencia del teólogo exige, realmente, que le sea presentado un principio rector y un ensayo de síntesis. En virtud de dicho principio, la inteligencia del teólogo podrá al punto comparar eficazmente diversas síntesis, enjuiciar otros ensayos que se ofrezcan, progresar en el saber teológico y construir, si es capaz, una síntesis propia más perfecta.

Sin un principio y sin una síntesis, los estudiantes podrán retener mejor o peor sus «tesis», pero no llegarán nunca a ser teólogos, no progresarán, ni estarán en condiciones de resolver los «casos» que puedan presentárseles (¿a qué podrían atenerse para hacerlo?); las cuestiones tampoco despertarán su interés, y el planteamiento de nuevos problemas y la adaptación de los antiguos a nuevos medios culturales les sumirán en el mayor embarazo.

Por eso hemos procurado reunir un equipo de redactores para la composición de esta obra lo más homogéneo posible. No puede resultar *una* teología de la colaboración de teólogos de diversas escuelas. La homogeneidad, como se podrá observar, no es contraria a la amplitud ni universalidad de esta teología, elimina simplemente contradicciones en los diversos tratados, o al menos opuestas perspectivas. Dichos redactores pertenecen todos a la escuela tomista; en posesión de una tradición de siete siglos les ha sido fácil reunirse y presentarse dotados de un mismo espíritu. Más adelante (en el capítulo sobre el método teológico) podrán encontrarse otras razones complementarias en favor de esta homogeneidad de equipo.

2. *Las religiosas.*

Si hay que lamentar, por lo común, falta de cohesión y de unidad doctrinal en la enseñanza de los jóvenes eclesiásticos, en los conventos de religiosas, ordinariamente, ya es cuestión de carencia de doctrina, incluso elemental. Esta carencia es tanto más grave cuanto que las religiosas, lo mismo activas que contemplativas, han experimentado en los tiempos actuales cierta emancipación de sus estatutos, en favor de su entrega a la enseñanza, educación, asistencia social, funciones que exigen un nivel correspondiente de cultura. La emancipación de la mujer en cualquier medio lleva consigo una elevación de cultura; paralelamente, el desarrollo actual de los estatutos de monjas y demás religiosas postula un perfeccionamiento de su cultura teológica.

Prólogos

Ahora bien, ante estas exigencias, las religiosas se encuentran todavía sin recursos. El ya viejo manual de Boulanger sigue siendo frecuentemente el maestro de postulantes y novicias. Después de lo cual, la instrucción de las profesas, abandonadas a sí mismas, se reduce a las conferencias que les son dadas por sus Superiores o Maestras — que en algunas ciudades reciben especial formación por medio de cursillos — y a las pláticas espirituales que sus capellanes, cargados de trabajo, por obligación les dirigen. Si se hiciese un balance de los medios de cultura de las religiosas y se comparase con los de otras asociaciones seculares femeninas, la comparación acaso no resultase siempre ventajosa a las primeras.

La responsabilidad de esto recae sobre los que tienen la misión de suministrar estos medios de cultura. Las religiosas están esperando una teología. Por eso hemos pensado en ellas, inmediatamente después de la juventud eclesiástica.

3. *Los seglares.*

Es patente la necesidad que tienen los seglares de alcanzar un nivel de cultura superior al del catecismo que bastaba en otro tiempo.

Es también un hecho que los seglares, gracias a Dios, no soportan ya quedarse al margen de la cultura católica, ni el que ésta continúe siendo privilegio de los clérigos. Recientemente se ha escrito con desenfado: «Es, sin duda, una injuria la prevención, renovada sin cesar, que lleva a los eclesiásticos a proponer a los seglares una espiritualidad adaptada a su mediocridad espiritual y a su ignorancia... Para halagar a los fieles es frecuente, en cambio, entregarse a una especie de demagogia inconsciente...»

Las exigencias crecientes de los seglares — trátese de cristianos o de incrédulos que desean ponerse en contacto con la Iglesia — reclaman esta teología. Hemos pensado que también ellos deben ser beneficiarios de esta obra.

*

Dicho esto, nos queda solamente justificar el plan de nuestra obra. Pero esto exige algunas explicaciones que serán dadas en los capítulos inmediatos, a los cuales remitimos al lector.

Antes de cerrar este prólogo séanos permitido rendir homenaje al llorado P. Sertillanges. Apenas le pusimos al corriente de nuestro proyecto, hace ya cinco años, aceptó fraternalmente la colaboración y se entregó sin tardanza a la tarea. Su capítulo sobre *la creación* fué el primero que se nos remitió. Se debe a los demás colaboradores y en primer lugar a nosotros el que se haya retardado la publicación. Quisiéramos que esta palabra sirviese, a la vez que de excusa, de piadoso reconocimiento.

A.-M. HENRY, O. P.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Hace mucho tiempo que en el campo de la teología se sentía la necesidad de una obra de las características de ésta, que, con el acertado título de *Initiation théologique*, se publicó en Francia bajo la dirección de los Padres Dominicos y que Editorial Herder presenta hoy al público, traducida por un grupo de Profesores de la misma Orden.

Una obra que, sin ser de divulgación, porque es un estudio profundo de las realidades teológicas, es asequible en su método, amena en su estilo e interesante en su problemática. Por eso mismo no pretende sustituir a ninguna. Los autores han intentado llenar una laguna ofreciendo un verdadero tratado de teología para uso de todos los que quieran iniciarse en la ciencia sagrada, y hay que reconocer que lo han logrado cumplidamente.

En la traducción hay que hacer notar algunas modificaciones. Con ánimo de hacer la obra más breve y, por consiguiente, económicamente más asequible, se han suprimido algunas tablas cronológicas y algunos apéndices, que más parecían acomodarse a una edición crítica que a las especiales y recomendables características de esta obra. Algunos capítulos del III volumen de la edición francesa (II de la edición española) han sido refundidos y abreviados por los mismos autores, ya que sobrepasó con mucho lo calculado y deseado en la edición original. El IV volumen de la edición francesa (III de la edición española) no ha sufrido modificación alguna.

Hemos mejorado también nuestra edición incluyendo en la bibliografía otras obras de relevante valor y de fácil acceso a los lectores españoles e hispanoamericanos.

Con ello presentamos una obra de máximas garantías científicas y literarias y de seguridad doctrinal.

JOSÉ TODOLÍ, O. P.

PLAN DE LA OBRA

Prólogo, por A.-M. HENRY, O. P.

TOMO I

LIBRO I. LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA

- Cap. I. *Las fuentes de la fe*, por P. A. LIÉGÉ, O. P.
Cap. II. *Introducción a la Sagrada Escritura*, por A. M. DUBARLE, O. P.
Cap. III. *La liturgia*, por I. DALMAIS y A.-M. HENRY, O. P.
Cap. IV. *El Derecho Canónico*, por P. BOUCHET, O. P.
Cap. V. *Los Padres de la Iglesia*, por TH. CAMELOT, O. P.
Cap. VI. *Los símbolos de la fe*, por TH. CAMELOT, O. P.
Cap. VII. *El eco de la tradición en las Iglesias de Oriente*, por I. DALMAIS O. P.
Cap. VIII. *Los Concilios ecuménicos*, por TH. CAMELOT, O. P.
Cap. IX. *El eco de la tradición en el arte*, por A. M. HENRY, D. DELANDÉ, O. P. y F. P. VERRIÉ.
Cap. X. *La teología, ciencia de la fe*, por A. M. HENRY, P. A. LIÉGÉ y TH. CAMELOT, O. P.

LIBRO II. DIOS Y SU CREACIÓN

PARTE PRIMERA. DIOS EXISTE

- Cap. I. *La revelación de Dios*, por CH. LARCHER.
Cap. II. *Dios existe*, por H. PAISSAC, O. P.
Cap. III. *Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo*, por J. ISAAC, O. P.

PARTE SEGUNDA. DIOS CREA

- Cap. IV. *La creación*, por D. SERTILLANGES, O. P.
Cap. V. *El mal en el mundo*, por F. PETIT, O. Praem.
Cap. VI. *Los ángeles*, por P. BENOIST D'AZY, O. S. B.
Cap. VII. *La octava de la creación*, por M. L. DUMESTÉ y D. DUBARLE, O. P.
Cap. VIII. *El hombre*, por B. HANSOUL, O. P., y *La justicia original*, por I. DALMAIS, O. P.

PARTE TERCERA. DIOS GOBIERNA

- Cap. IX. *El misterio del gobierno divino*, por M.-D. PHILIPPE, O. P.
Cap. X. *Los ángeles en el gobierno divino*, por P. BENOIST D'AZY, O. S. B.
Cap. XI. *El hombre, cooperador de Dios*, por A.-M. HENRY, O. P.
Cap. XII. *El designio de Dios*, por L. BOUYER, C. O.

Plan de la obra

TOMO II

TEOLOGÍA MORAL

- Cap. I. *La bienaventuranza*, por M.-J. LE GUILLOU, O. P.
- Cap. II. *Los actos humanos*, por J. DUBOIS, O. P.
- Cap. III. *Las pasiones*, por A. PLÉ, O. P.
- Cap. IV. *Las virtudes*, por V. GRÉGOIRE, O. P.
- Cap. V. *El pecado*, por V. VERGRIETE, O. P.
- Cap. VI. *La ley*, por V. GRÉGOIRE, O. P.
- Cap. VII. *La gracia*, por M. MENU y A.-M. HENRY, O. P.
- Cap. VIII. *La fe*, por P. A. LIÉGÉ, O. P.
- Cap. IX. *La esperanza*, por A. OLIVIER, O. P.
- Cap. X. *La caridad*, por A. OLIVIER, O. P.
- Cap. XI. *La prudencia*, por A. RAULIN, O. P.
- Cap. XII. *La justicia*, por A. GIRARD y L. LACHANCE, O. P.
- Cap. XIII. *La religión*, por J. MENNESSIER, O. P.
- Cap. XIV. *Las virtudes sociales*, por M.-J. GERLAUD, O. P.
- Cap. XV. *La fortaleza*, por A. GAUTHIER, O. P.
- Cap. XVI. *La templanza*, por P. LAFÉTEUR, O. P.
- Cap. XVII. *Los carismas*, por V. POLLET, O. P.
- Cap. XVIII. *Las vidas*, por TH. CAMELOT e I. MENNESSIER, O. P.
- Cap. XIX. *Los estados*, por A.-M. HENRY, O. P.

TOMO III

LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

- Cap. I. *La Encarnación*, por H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P.
- Cap. II. *La Redención*, por M. MELLET, O. P.
- Cap. III. *La Santa Virgen*, por M. M. PHILIPON, O. P.
- Cap. IV. *La Iglesia*, por P. A. LIÉGÉ, O. P.
- Cap. V. *Los sacramentos*, por A.-M. ROGUET, O. P.
- Cap. VI. *El bautismo y la confirmación*, por TH. CAMELOT, O. P.
- Cap. VII. *La eucaristía*, por A.-M. ROGUET, O. P.
- Cap. VIII. *La penitencia*, por M. MELLET, O. P.
- Cap. IX. *La extremaunción*, por J. ROBILLARD, O. P.
- Cap. X. *El orden*, por P.-M. GY, O. P.
- Cap. XI. *El matrimonio*, por A.-M. HENRY, O. P.
- Cap. XII. *El retorno de Cristo*, por A.-M. HENRY, O. P.

SIGLAS BÍBLICAS

Abd	Abdías	Iud	Jueces
Act	Hechos de los apóstoles	Iuda	San Judas
Agg	Ageo	Iudith	Judit
Amos	Amós	Lc	San Lucas
Apoc	Apocalipsis	Lev	Levítico
Bar	Baruc	1-2 Mac	Macabeos
Cant	Cantar de los Cantares	Mal	Malaquías
Col	Colosenses	Mc	San Marcos
1-2 Cor	Corintios	Mich	Miqueas
Dan	Daniel	Mt	San Mateo
Deut	Deuteronomio	Nah	Nahum
Eccl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eccli	Eclesiástico	Num	Números
Eph	Efesios	Os	Oseas
Esdr	Esdras	1-2 Par	Paralipómenos
Esther	Ester	1-2 Petr	San Pedro
Ex	Éxodo	Phil	Filipenses
Ez	Ezequiel	Philem	Filemón
Gal	Gálatas	Prov	Proverbios
Gen	Génesis	Ps	Salmos
Hab	Habacuc	1-4 Reg	Reyes
Hebr	Hebreos	Rom	Romanos
Iac	Santiago	Ruth	Rut
Ier	Jeremías	Sap	Sabiduría
Iob	Job	Soph	Sofonías
Ioel	Joel	Thess	Tesalonicenses
Ioh	Evangelió según San Juan	Thren	Lamentaciones
1-3 Ioh	Epístolas de San Juan	1-2 Tim	Timoteo
Ion	Jonás	Tit	Tito
Ios	Josué	Tob	Tobías
Is	Isaías	Zach	Zacarías

OTRAS SIGLAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909 ss.
BAC	"Biblioteca de Autores Cristianos", Madrid.
CG	<i>Contra Gentiles</i> .
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> .
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
CT	"La Ciencia Tomista", Salamanca 1910 ss.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París.
Dz	HENRICI DENZINGER, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Herder, Friburgo - Barcelona 3º 1955. La edición española lleva por título: <i>El Magisterio de la Iglesia</i> .
EB	<i>Enchiridion Biblicum</i> , Roma 1927.
PL, PG	MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus; Series latina</i> , París 1884 ss; <i>Series graeca</i> , París 1857 ss.
PUF	Presses Universitaires de France, París.
RSR	"Revue des Sciences Religieuses", París.
ST	<i>Suma Teológica</i> .

Libro Primero

LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA

Capítulo Primero

LAS FUENTES DE LA FE

por P. A. LIÉGÉ, O. P.

SUMARIO:	Págs.
I. LA PALABRA DE DIOS Y LA TRADICIÓN	19
1. El Señor ha hablado	19
2. Qué es la palabra de Dios	20
3. Dónde encontrar la palabra de Dios	22
4. La palabra de Dios, realidad siempre presente	22
5. La tradición, conciencia de la Iglesia	24
6. La teología de la tradición	24
II. ESCRITURAS Y TRADICIONES APOSTÓLICAS. PRESENCIA DEL EVANGELIO VIVIENTE EN LA IGLESIA	26
1. La conciencia objetiva de la Iglesia	26
2. Escrituras y tradiciones	27
3. Biblia e Iglesia	28
4. La Escritura y nuestra fe	28
III. LOS OJOS DE LA TRADICIÓN	29
1. Ambigüedad del término Iglesia	29
2. Iglesia docente e Iglesia discente	30
3. Infalibilidad de la fe del pueblo de Dios	30
4. Infalibilidad de la comunidad y magisterio jerárquico	31
5. El magisterio ordinario y universal	31
6. El magisterio extraordinario	32
7. Magisterio y dogma	33
8. Naturaleza del dogma	34
9. ¿Crea la Iglesia nuevos dogmas?	36
10. El magisterio ordinario: el Papa, los obispos	38
CONCLUSIÓN	40
ORIENTACIONES DE TRABAJO Y BIBLIOGRAFÍA	40

I. LA PALABRA DE DIOS Y LA TRADICIÓN

1. El Señor ha hablado.

Existen numerosas religiones. Lo específico del cristianismo consiste indudablemente en la naturaleza de la relación personal de amistad y familiaridad que une al Dios vivo con el hombre creyente, o, en otros términos, en el hecho de proceder totalmente de una ini-

ciativa amorosa de Dios, de una palabra dirigida por Dios a la humanidad. Las religiones naturalistas o cósmicas cuyo origen es el temor del hombre a fuerzas misteriosas e impersonales que le rodean, todas las religiones que se apoyan en una preocupación sacral sin término personal, arrastran una religiosidad enteramente distinta del cristianismo. Cuando el Antiguo Testamento habla de Dios se trata de un Dios vivo, de un Dios que vive porque es personal, el cual se contrapone a los dioses no vivos, que no pueden decir: «Yo».

La actitud religiosa más afín al cristianismo sería antes que la de estas religiones la de aquella que se puede llamar religión de la conciencia moral: el hallazgo que hace el hombre de buena voluntad que, con sentido de la gravedad de su destino, prescinde de lo fantástico para vivir en la fidelidad. ¿Fidelidad en qué y a quién? En la donación de sí, en la aceptación de la verdad y en orden a un Ser personal aún no conocido que recibe el homenaje de todos los auténticos valores espirituales sin mezcla de limitación. Un hombre así ha escuchado ya una palabra de Dios y ha mostrado ante esta llamada su fidelidad. Está ya a un paso del diálogo cristiano.

Porque, efectivamente, Dios ha hablado al hombre de un modo más explícito que en la oscuridad de su conciencia, donde se deja tan sólo vislumbrar sin inspirar la certeza de su amistad. El Dios vivo se ha vuelto hacia los hombres para unirse a ellos y llegar a ser su bien esencial incuestionable, por encima de toda aspiración de felicidad de que son capaces. Esto lo ha hecho Dios por medio de su palabra.

2. Qué es la palabra de Dios.

En el Antiguo Testamento hay que concebir esta palabra más como la manifestación de una presencia viviente en el seno de un pueblo, que como la comunicación de una doctrina, sin excluir absolutamente esta última forma. Tal manifestación adopta lo mismo la forma de hechos que de palabras propiamente tales: «El brazo de Yahvé ¿a quién fué revelado?» (Is 53, 1). A los hombres de Dios, los profetas, pertenece el interpretar el sentido de estos hechos y hacer conocer a propósito de los mismos las miras de Dios sobre la historia y la vida del pueblo. De este modo Yahvé, por su palabra, no revela tanto lo que es en sí mismo cuanto lo que el pueblo debe ser para Él y lo que Él es para Israel: su plan de adopción o, como dice Jeremías, los designios de su corazón (Ier 23, 20).

Para el pueblo que escucha o ve la palabra de Dios, ésta significa una intimación, un apremio, una manifestación operante que requiere aceptación y que convierte, que juzga al que no la recibe; una palabra que realiza lo que significa dentro de aquel que le presta acogida. «Como bajan la lluvia y la nieve de los altos del cielo y no vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer: así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión» (Is 55, 10-15).

«Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; mas últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien hizo también el mundo» (Hebr 1, 1-2). Tenemos pues en Cristo la revelación definitiva de los designios de Dios. La presencia de Dios que realizaba su palabra en el seno del pueblo judío ha venido a ser presencia total en la persona de Cristo resucitado, cuyo misterio resume todo el plan divino. En este misterio de Cristo, la humanidad entera se halla inserta dinámicamente de un modo gratuito. Hacer amigos suyos a los hombres y reunirlos en una comunión de destino divino, tal era desde la eternidad el plan de Dios. Este plan alcanza su plenitud con Cristo. La Palabra de Dios es desde ahora la realidad de Cristo como Dios y como hombre resucitado, el cual es promesa de una gloria a semejanza de la suya para toda la humanidad. Como no cabe superación del misterio de Cristo, por eso la revelación queda en él consumada. Sólo resta pues esperar, fieles a la palabra, su total cumplimiento.

A todo lo largo del Nuevo Testamento la Palabra de Dios recibe calificativos convertibles con el misterio de Jesús: «palabra de salud» (Act 13, 26); «palabra de reconciliación» (2 Cor 5, 19); «palabra de amor» (Act 1, 3); «palabra de vida» (Phil 1, 16; 1 Petr 1, 23); «palabra de verdad» (2 Cor 6, 7; Eph 1, 13; Col 1, 5; 2 Tim 2, 15); «palabra del Reino» (Mt 13, 19); «palabra de la Cruz» (1 Cor 1, 18). Expresiones todas que se resumen en ésta: *el misterio de Cristo*, designio del corazón de Dios realizado con Cristo y su obra salvadora. «Dios se ha dignado revelarme a su Hijo para que yo le predique entre los gentiles» escribe San Pablo (Gal 1, 16; cf. Rom 16, 25-26; 1 Cor 2, 7-10; Eph 1, 8-10; 3, 3-7 y 8-12; 6, 19; Col 1, 26-27).

La consumación de la historia sagrada queda ya realizada en Cristo; falta sólo que se extienda a todos. La revelación referente a Cristo queda así completa. El Antiguo Testamento revelaba solamente la imagen — participación real ya — de lo que había de venir. El Nuevo Testamento revela la verdad de todo lo cumplido y de lo que continúa cumpliéndose en el pueblo creyente.

No obstante, esta revelación definitiva conserva para la Iglesia presente un carácter profético. La revelación de Jesús, a pesar de estar ya cumplida, debe ser todavía esperada; es «la próxima revelación del Señor, gloriosa manifestación» (1 Petr 4, 13; 5, 1; cf. Lc 17, 30; 1 Cor 3, 13; 2 Thess 1, 7), que será también la de todos nosotros «ya ahora hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Ioh 3, 2; cf. Rom 8, 18). Más aún, «todas las criaturas esperan la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8, 19).

Toda la Revelación — desde su comienzo — se ordena, preparándola, a esta revelación escatológica encerrada en la fórmula «Dios todo en todos», y que implica una presencia plena de Dios vivo y el agrupamiento de todos los hombres en la plenitud de Cristo.

No deben separarse la revelación que Jesús ha hecho de su misterio y el testimonio de la predicación apostólica poseedora de valor normativo (cf. Ioh 16, 12-13; Gal 1, 8-9; 2 Tim 1, 13-14). Mas después de los Apóstoles no hay lugar en la Iglesia para un verdadero profetismo. No queda sino anunciar a Cristo, vivir e interiorizar la Revelación de la gracia en espera de la Revelación de la gloria. Ésta es la misión de la Iglesia, que, en nombre de Cristo, posee el ministerio del Evangelio.

La revelación encierra una doctrina; Dios nos «aborda» como seres conscientes, a quienes se entrega suscitando en ellos un consentimiento del espíritu objetivamente determinado. Pero Dios en tanto nos quiere como discípulos en cuanto nos quiere salvar; igualmente cuando la Iglesia enseña es siempre para engendrar las almas a la vida de Dios y hacer nacer en ellas al Dios vivo.

La palabra de Dios en el Nuevo Testamento, mucho más que en el Antiguo, se afirma como soberana, poderosa y eficaz en el hombre que la recibe por la fe. Creer en la Palabra y guardarla en el corazón es ya posesionarse de su contenido y entrar como participe en el misterio de Cristo. La palabra de salud descansa sobre todo hombre como una interpelación de Dios en Jesucristo. Aduzcamos tan sólo algunos textos: «Por eso, incesantemente damos gracias a Dios de que al oír la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre sino como palabra de Dios, cual en verdad es, y obra eficazmente en los que creéis» (1 Thess 2, 13). «La palabra de Dios es viva, eficaz y tajante más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hebr 4, 12). «La palabra crecía y se fortalecía por la virtud del Señor» (Act 19, 20).

3. Dónde encontrar la palabra de Dios.

Que la religión cristiana es ante todo palabra de Dios, es evidente. Pero nuestro cristianismo actual ofrece un gran número de creencias, de ritos, de costumbres, determinado número de afirmaciones. ¿Es todo esto Palabra de Dios o hay que extraerla más bien por depuración de estos elementos? ¿Cómo cerciorarse de la continuidad entre el hecho de la revelación y la enseñanza religiosa que la Iglesia propone? Estas cuestiones son importantes para el que quiera apoyar su esperanza en la Palabra de Dios y no en una simple palabra humana. No hay cristianismo auténtico que no diga referencia siempre actual a la palabra soberana que fundamenta la nueva creación en Cristo. Las páginas siguientes intentan precisar dónde se encuentra la palabra de Dios.

4. La palabra de Dios, realidad siempre presente.

La Palabra de Dios es una realidad que, aunque históricamente parece estar situada en el pasado, permanece no obstante siempre

actual, contemporánea, como Dios en su eternidad, a todo hombre preocupado por su sentido absoluto.

La revelación ha sido cerrada en la era apostólica. No se darán ya más profetas en la Iglesia. Con ello se excluye en primer lugar toda interpretación de la expresión «palabra siempre actual» que indujese a pensar en un enriquecimiento o variación por parte de Dios del contenido objetivo de su revelación. Se trata solamente de una actualidad de la palabra dirigida a los hombres en Jesús y proclamada por los Apóstoles.

Si esto es así, si el depósito de la fe permanece siempre el mismo, ello supone una transmisión, una *tradición*. Con ello llegamos a una noción importante: la tradición. La revelación ya clausurada se convierte en tradición. ¿Dónde pues encontrar la palabra del Dios vivo? *En la tradición.*

Pero, a fin de que esta respuesta obtenga para todos el sentido que debe tener, es preciso despojar la idea de tradición de todo aquello que de conformista pueda afectarla.

¿Qué representa pues la tradición evangélica?

¿Será acaso la transmisión de mano en mano de un texto de fe, un libro santo, o un *Credo*...? Así es desde luego; pero es preciso dotar esta idea de un contenido más rico, más comprensivo, ya que de otro modo esa tradición convendría también a una simple sociedad jurídica fundada sobre textos legislativos sin lugar para el Espíritu.

Es efectivamente en la Iglesia¹ y en la Iglesia actual, donde debemos ir a buscar la Palabra de Dios; pero allí la hallaremos viva y actual como en su origen, y no ya como objeto en una vitrina de museo. La Iglesia es un cuerpo espiritual viviente cuya alma es el Espíritu Santo; hablo a fieles para quienes la Iglesia es un Pentecostés continuado, porque en su interior actúa fecundo el don de Dios.

Dios pues continúa pronunciando *actualmente* en la Iglesia la Palabra transmitida ya en la época profética y apostólica. La fe de la Iglesia no se limita a una adhesión puramente exterior. Se trata de una verdad viviente, personal, interiormente poseída. La Iglesia conoce a Cristo y su misterio desde dentro, como lo que constituye su misma esencia, con conocimiento rico y realista: como se conoce al ser con quien unen lazos de amistad. La Iglesia es fiel a Cristo con *fidelidad* de amor y no solamente con *fidelidad* jurídica.

Así, pues, la tradición significa a la vez e indisolublemente el contenido de la revelación y la facultad de reconocer y juzgar tal contenido. La Iglesia, como depositaria de la Palabra de Dios, que constituye su vida misma, está dotada del poder de adquirir conciencia de ella, de formularla, de expresarla en toda su vida, de comprenderla con perenne lozanía, de declarar incluso en virtud de una mayor penetración subjetiva, aspectos antes inadvertidos, como

1. Observación importante: Al hablar aquí de Iglesia no distinguimos Comunidad creyente e Institución jerárquica. Más adelante se precisarán los términos.

sucede también en la vida personal en que una palabra de amistad encierra siempre más de lo que se ve de momento.

5. La tradición, conciencia de la Iglesia.

Muchas veces he pronunciado ya la palabra *conciencia*, para designar la tradición. Pienso, efectivamente, que esta noción personalista de *conciencia de la Iglesia* expresa analógicamente muy bien la realidad en cuestión. Se entiende aquí conciencia en cuanto designa al mismo tiempo e indisolublemente el objeto de la conciencia y la facultad activa de juicio, conciencia-objeto y conciencia-sujeto.

Para evitar equívocos, precisemos: 1.º) Se trata de una conciencia de orden intelectual susceptible de objetivación, y aun de formulación, y no de un ciego sentido vital; 2.º) Interiormente esta conciencia posee íntegro su objeto desde su punto de arranque; 3.º) *Los fieles* captan el contenido de la conciencia en la medida que es formulado; pero la formulación *no siempre* agota el contenido y, en definitiva, el contenido en cuanto vivido *por la Iglesia* es lo *principal* a través de las sucesivas formulaciones que pueden manifestarlo.

6. La teología de la tradición.

Para ilustrar esta exposición demasiado sucinta presentamos las grandes etapas de la reflexión teológica referentes a esta realidad de la tradición.

Son tres etapas:

a) En *San Pablo*, en primer lugar, el término *paradosis* tiene gran importancia, pues designa ya el acto de transmitir ya el objeto transmitido. Aduzcamos estos textos:

«Manteneos, pues, hermanos, firmes y guardad las enseñanzas que recibisteis, ya de palabra, ya por nuestras cartas» (2 Thess 2, 15).

«Retén la forma de los santos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo que mora en nosotros» (2 Tim 1, 13-14).

San Pablo insiste, como se ve, en la transmisión externa, continuidad de Jesús a sus Apóstoles, y de éstos a sus discípulos, continuidad sin innovación.

b) *San Ireneo*, obispo de Lyon, es, a fines del siglo II, el gran teólogo de la tradición. En la coyuntura de la lucha contra los gnósticos que interpretaban la Escritura con una pretendida tradición secreta, Ireneo responde: nuestra tradición no es secreta, es la enseñanza de los Apóstoles transmitida oralmente a los cristianos de generación en generación por medio de la predicación, poseída por las Iglesias locales en continuidad perfecta con la palabra de su apostólico fundador.

Fuentes de la fe

Habiendo recibido esta predicación y esta fe... la Iglesia aunque diseminada por el mundo entero la conserva con cuidado *como si habitase en una sola casa*; de igual modo cree en ella *como si tuviese una sola alma y un solo corazón*; la predica, enseña y transmite con tan unánime acuerdo *como si tuviese una sola boca* (*Adv. haer.* 1, 3).

Ireneo retiene el aspecto paulino de la continuidad de la tradición por la apostolicidad; pero hace además hincapié en el carácter viviente y contemporáneo de la verdad evangélica en la Iglesia. Es una tradición que consiste no en letra escrita, sino en palabra viva (*non per litteras tradita sed per vivam vocem*).

c) En el contexto general de una nueva concepción de la duración histórica, varios pensadores cristianos del siglo XIX hubieron de profundizar en la noción de tradición viviente como fuente actual de la fe en la Palabra de Dios. Su investigación se orienta en dos sentidos: 1.º) Reconocimiento de un cierto desarrollo orgánico del depósito transmitido; 2.º) Valoración de la acción del Espíritu Santo, alma de la Iglesia, como principio trascendente de todo conocimiento salvífico y de toda continuidad, incluso de la misma continuidad jerárquica. Moehler, en Tübinga, dentro del ambiente del pensamiento romántico alemán, el cardenal Franzelin en Roma, en un medio científico antagónico: he aquí dos pensadores que no pueden ser ignorados por quien trate de estudiar la tradición.

«Desde el nacimiento de la Iglesia — escribe Moehler — Cristo y su Espíritu actúan en la comunidad. En su desarrollo, la Iglesia es una continuación ininterrumpida de lo que era ya en su aparición, creación siempre nueva de Cristo. La Iglesia no envejece. Las generaciones y los hombres pasan; la Iglesia permanece y Cristo y su Espíritu aseguran la permanencia de la Palabra, la continuidad de la doctrina y una recta comprensión de ambas. No puede pues darse unión con la doctrina de Cristo y la fe de los Apóstoles sin estar en comunión con la doctrina universal de la Iglesia; porque esta doctrina se difunde vitalmente en la Iglesia por medio de una generación espiritual siempre efectiva bajo el Espíritu Santo. La misma Iglesia que procura el nacimiento espiritual a la vida divina sin la cual el sentido del Evangelio es inaccesible, es también la que asegura por una tradición *activa* el desarrollo ininterrumpido y sin corrupción de la doctrina cristiana... La Iglesia, como persona moral, debe tener conciencia de su ser en la unidad de la fe» (citado en la selección de J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus* XIV, pp. 450-51).

Por tanto, a la pregunta, ¿dónde se encuentra la palabra de Dios por la cual hemos arriesgado vida y muerte?, podemos responder de modo general, contando con las precisiones que vendrán después: en la tradición viviente y actual, que constituye la conciencia realista de la Iglesia de Cristo animada por el Espíritu Santo.

II. ESCRITURAS Y TRADICIONES APOSTÓLICAS PRESENCIA DEL EVANGELIO VIVIENTE EN LA IGLESIA

Estamos empeñados en la búsqueda de esa Palabra de Dios, interrogante de toda existencia moral, respuesta absoluta a los problemas planteados por el destino del hombre, presencia vivificante y renovación en la gracia para los que la reciben y la guardan. Porque nuestro creer se limita exclusivamente a esta Palabra. Ahora bien, la Palabra de Dios reposa y vive en la Iglesia; podemos decir con más precisión *en la tradición viviente y actual* que constituye la conciencia realista de la Iglesia de Cristo, animada por el Espíritu de Verdad.

Una conciencia espiritual es posesión de un objeto de modo indivisible, de otro ser en el propio ser, y, además, facultad de percibirlo, es decir, de reconocer reflexivamente tal posesión. Hay aquí dos aspectos que se implican mutuamente. Hablar del objeto es evocar el poder de afirmarse frente al mismo, y, a la inversa, ese poder de afirmación implica siempre capacidad de reconocer el objeto.

Hablando de la conciencia de la Iglesia, que es la tradición, podemos referirnos bien a su aspecto objetivo (el contenido de la Palabra de Dios), bien a su aspecto subjetivo (facultad de reconocer y de afirmar esta misma palabra), bien a ambos aspectos juntos. Vamos, en plan de análisis, a estudiar sucesivamente uno y otro aspecto. Convendrá sin embargo advertir que, a causa del método, varias cuestiones planteadas en el presente capítulo no serán resueltas hasta más tarde.

1. La conciencia objetiva de la Iglesia.

Es indudablemente la Palabra de Dios... pero es necesario avanzar más. Volvamos sobre la analogía de la conciencia humana: para conocer el pensamiento de un espíritu hay que recurrir a lo expresado por él. ¿Cuáles son pues las expresiones que la tradición da de sí misma? Un texto del Concilio Tridentino va a darnos la respuesta. En él se expone, con motivo de la herejía luterana, el lugar que la Iglesia concede a la Escritura; texto de gran importancia que repetirá el Concilio Vaticano. He aquí la traducción íntegra del mismo:

El sacrosanto, ecuménico y general Concilio Tridentino legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de tres legados de la Sede Apostólica,

Con el perpetuo propósito de eliminar los errores y conservar en la Iglesia la pureza del Evangelio, prometido *primero* por los profetas en la Sagrada Escritura, promulgado *más tarde* por boca de Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, el cual mandó *luego* a sus Apóstoles que lo predicasen a toda criatura, como fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral;

Considerando que esta verdad y disciplina se hallan contenidas en los *libros escritos y en tradiciones no escritas* que han llegado hasta nosotros, transmitidas como de mano en mano, desde los Apóstoles, quienes las recibieron bien de labios del mismo Cristo, bien por inspiración del Espíritu Santo;

Siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos,

Recibe y venera, con igual sentimiento de piedad y reverencia,

Todos los *libros* tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pues unos y otros tienen por autor al mismo y único Dios,

E igualmente las *tradiciones*, referentes bien a la fe, bien a las costumbres, por cuanto han sido dictadas ya oralmente por Cristo, ya por el Espíritu Santo, y conservadas en la Iglesia católica ininterrumpidamente... (Sesión IV, 8 de abril de 1546; Dz 783).

2. Escrituras y tradiciones.

Este texto exige un comentario:

1.º El Concilio a lo que nosotros hemos denominado tradición lo llama *Evangelio conservado en la Iglesia, fuente de toda verdad salvífica y de toda práctica moral*. Este Evangelio es la palabra de Dios confiada a la predicación apostólica.

2.º Los libros santos no son pura y simplemente el Evangelio viviente; lo contienen, son su forma escrita, una expresión. Como fuente queda siempre la tradición.

3.º Al lado de los libros sagrados la Palabra de Dios viene expresada también en *tradiciones* no escritas (que no hay que confundir con la tradición), instituciones del culto, prácticas, fundadas por Jesucristo o por los Apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, transmitidas después con fidelidad en la vida de la Iglesia desde su origen.

4.º Estas tradiciones se refieren a la fe y a las costumbres esenciales que no se deben confundir con aquellas costumbres piadosas y diversas prácticas que aparecen y desaparecen en la vida de la Iglesia, con el cambio de los tiempos, lugares y culturas (tradiciones eclesiásticas).

Por tanto, la palabra de Dios no está contenida únicamente en la Escritura. Vive también en la Iglesia en forma de cultos y costumbres (pensemos sobre todo en los sacramentos): tal es la primera conclusión. La segunda no es menos importante: Escrituras y tradiciones apostólicas han de ser juzgadas a la luz de la tradición viviente, de la comunión viviente y consciente que une la Iglesia a Cristo.

En virtud de esto sucede que la realidad de la comunión de los santos, enseñada en las epístolas de San Pablo, ha sido comprendida mejor a la luz del culto espontáneo tributado a los mártires. Escrituras y tradiciones, he aquí dos expresiones de la Palabra que se connotan una a otra: las tradiciones reciben su explicación de la Escritura y lo que en el Evangelio escrito se contiene sumariamente es aclarado por las tradiciones, portadoras a su modo del misterio de Cristo. Cuando la vida de la Iglesia pone de relieve, bajo la forma de un nuevo dogma, algún aspecto de este misterio, implícito hasta

entonces en la tradición, habrá que asociarlo a una u otra expresión de la Palabra de Dios en la Iglesia. En numerosos casos se podrá también poner de manifiesto cómo se ha verificado la deducción. Así el dogma del pecado original ha sido afirmado principalmente a partir de la práctica del bautismo de los niños. Sin esta práctica no se podría haber leído quizás tan fácilmente este dogma en San Pablo. Se comprende también así que Pío XII al definir la Asunción de María afirme que este dogma «se apoya en las Sagradas Escrituras», aun cuando históricamente la manifestación de este aspecto del misterio cristiano no responda precisamente a la profundización de un determinado texto escriturario.

3. Biblia e Iglesia.

«¿Deseáis saber — se pregunta San Agustín — cómo se han producido las herejías? Las Escrituras, *buenas en sí mismas, eran mal interpretadas*, y era esta mala interpretación lo que se defendía con audacia y firmeza» (*In Ioannis Evangelium tr. XVIII*, cap. 1; PL 35, 1536). La equivocación de los herejes consiste en tratar la Escritura como si se bastase a sí misma y como si fuese un texto didáctico; pero un texto no didáctico como la Biblia debe siempre ser leído dentro de un contexto de síntesis: la síntesis expresada y la síntesis pensada. Y, en definitiva, todo texto debe leerse en el contexto del pensamiento de que ha salido. Ahora bien, quien tiene en sí el pensamiento vivo de Cristo es la Iglesia de Pentecostés: por tanto, sólo poseyendo contacto con ella se puede estar seguro de encontrar a Cristo en la Escritura, de comprender lo que hay de oscuro o dicho incidentalmente en ella — sin encallarse en las angosturas o en el arcaísmo de un texto dado — y, en fin, de establecer la distinción entre la expresión sociológica y la expresión absoluta de la redacción. La Iglesia no juzga la Palabra de Dios, es por el contrario contemporánea y testigo de la Palabra; sin embargo tiene poder sobre la interpretación hecha de la Palabra escrita, a causa de una mayor fidelidad interior. Emite su juicio sobre una interpretación de la Palabra, sobre una lectura demasiado externa de la misma, pero no juzga la Palabra, la Escritura. La fórmula sería Escritura *en* la Iglesia, no Escritura *e* Iglesia o Iglesia y Escritura.

4. La Escritura y nuestra fe.

Cristo, objeto de la fe, es hallado en las expresiones de la tradición, expresiones que son medidas sin cesar por su fuente única. Quiere esto decir que las expresiones son relativas, pero ¿nos autorizará esto para hacer caso omiso de ellas y atenernos únicamente a su fuente? De ningún modo. La asistencia del Espíritu que garantiza la tradición viviente no dispensa en absoluto de la sumisión a sus expresiones auténticas. Porque Dios que ha comunicado el pensamiento de su corazón es también el autor de la Escritura y las tradiciones. Tales expresiones son normativas y la Iglesia, que siempre mani-

fiesta su fe y sus prácticas en referencia a la Escritura y a las tradiciones, tiene plena conciencia de ello. Sucede lo mismo que cuando los discípulos exponen el pensamiento del maestro apoyándose en una formulación textual, pero descubriendo bajo las palabras toda la riqueza intelectual en que habían sido informados. Es frecuente que se pida a la Escritura al mismo tiempo demasiado o demasiado poco. Si la Escritura es leída en el Espíritu que la anima, presenta la ventaja de la estabilidad de un texto fijo ideal e integralmente; el carisma de la inspiración (distinto de la revelación) nos certifica su fidelidad como transcripción de la Palabra. Aparte de esto, la Palabra de salvación se presenta bajo forma de exhortación edificante muy conforme a su contenido. Con esto queda suficientemente afirmada la necesidad de la lectura de la Escritura para encontrar a Cristo, para *reconocerle* en ella a la luz del Espíritu presente en la comunidad de los creyentes. Algunos teólogos católicos han afirmado, al combatir al biblismo herético, que la lectura personal de la Escritura no es necesaria para la salvación. Hay aquí una afirmación desafortunada y unilateral, y en definitiva paradójica, de la insuficiencia de la Escritura.

Toda lectura católica de la Escritura, aun cuando se haga en privado, es una lectura en *comunión*, en el interior de la tradición: «sin la Iglesia el creyente no descifraría la verdadera Escritura de Dios ni en la Biblia ni en su alma».

Ya Tertuliano objetaba a los herejes partidarios de la Escritura sola: «Allí donde se encuentra la verdadera doctrina y la verdadera fe cristiana (en la Iglesia), allí se encontrará también la verdadera Escritura Santa, su verdadera explicación, y las verdaderas tradiciones cristianas» (*De praes. haer.*, 19). Queda por precisar ahora el papel de la Iglesia — docente y discente — en el reconocimiento de la Palabra de Dios; en otros términos: los criterios de la conciencia de la Iglesia.

III. LOS OJOS DE LA TRADICIÓN

La tradición se nos ha presentado hasta ahora como una conciencia viviente y actual de la Palabra de Dios en la Iglesia de Cristo. Pero es necesario que esta Palabra pueda ser reconocida inequívocamente y afirmada en toda su pureza y con clara distinción de cualquier palabra puramente humana. La tradición, conciencia de la Iglesia, tiene poder discriminativo, posee «sus ojos».

1. Ambigüedad del término Iglesia.

Hemos empleado hasta ahora de un modo impreciso la noción compleja de Iglesia. ¿Iglesia-institución, o Iglesia-cuerpo místico? Uno y otro, puesto que ambos conceptos expresan la sola y única Iglesia de Cristo en la tierra. Cristo, efectivamente, es fundador de la Iglesia en un doble sentido. En primer lugar, porque Él es, a partir de su Resurrección, aquel en el cual Dios ha realizado, como

primogénito de entre los mortales, su eterno designio de hacer de la creación la Iglesia de su gloria: el Señor es el fundamento sobre el cual se edifica la Iglesia (cf. Eph 2, 21-22). En segundo lugar porque ha dejado una institución de salvación durante el tiempo que media entre su Ascensión y su última venida. Por medio de ella las generaciones sucesivas se acogen a la acción salvífica por la cual Dios completa la realización de su eterno designio, inaugurado en la persona misma de Jesús resucitado.

La Iglesia procede de Cristo y es su prolongación con una dependencia siempre actual, lo mismo en cuanto a su humanidad divinizada que en cuanto a su poder de mediador. Es comunidad de gracia y de vida nueva *en* Cristo; es instrumento de gracia *por* Cristo. Tiene en sí la Palabra y la verdad de Dios, y mediante su predicación es recibida esta palabra, externa en su principio. El mismo espíritu de Cristo anima estos dos aspectos inseparables de una Iglesia que permanece en estado de crecimiento poseyendo ya la prenda de su estatura definitiva y eterna.

2. Iglesia docente e Iglesia discente.

Esta distinción nos es bien conocida. Manifiesta que la Iglesia jerárquica ha recibido la misión de predicar el Evangelio y que está asistida, ella sola, por el Espíritu de Cristo para determinar objetivamente lo que forma parte de la tradición. ¿Quiere esto decir que esta función activa de ella implique pura actitud pasiva en la comunidad de los fieles?

Frente a una concepción excesivamente jurídica y unilateral de la Iglesia docente se han abierto paso a lo largo de la historia otras concepciones de tipo profético que aspiran a situar el juicio de la tradición en la interioridad de la fe y del amor de la comunidad cristiana. La teología rusa del siglo XIX particularmente concibe el Cuerpo íntegro de Cristo a modo de un concilio disperso por todo el mundo, pero siempre actualmente convocado (lo que es designado con la palabra *sobornost*) en la unidad del Espíritu Santo. En este caso la Iglesia docente sería la boca por la cual es expresada íntegramente la verdad de Cristo, reconocida activamente por su Cuerpo total.

3. Intalibilidad de la fe del pueblo de Dios.

Jesús ha dejado al pueblo de la Nueva Alianza su Espíritu y su Institución como prenda de su presencia y de su fidelidad. Ahora bien, sin descuidar en nada el carisma de verdad de la Institución animada por el Espíritu, es preciso reconocer que este mismo Espíritu de verdad es fuente de discernimiento y conocimiento interior en los fieles. Ya Jeremías había profetizado como don de los tiempos mesiánicos este conocimiento interior de Dios que San Juan anuncia como parcialmente realizado en el Espíritu de Pentecostés, como anticipo de la interioridad plena de la visión beatífica (Ier 31, 33-34;

1 Ioh 2, 20 y 27). Pero siendo el Espíritu de verdad también Espíritu de unidad, solamente la unanimidad de la comunidad cristiana en la confesión de la fe es conciencia subjetiva auténtica de la tradición.

Se puede por tanto afirmar que el primer criterio infalible de la tradición consiste en la *unanimidad del sentido cristiano*, unanimidad que no constituye un magisterio. Frecuentemente es difícil establecerla en concreto; donde mejor se manifiesta es en el culto y en la piedad. Por lo demás, no tenemos con ella nada más que uno de los criterios de la tradición cuya función en el estadio terrestre de la Iglesia está articulada en dependencia de los criterios del Magisterio de los cuales vamos a tratar.

4. Infalibilidad de la comunidad y magisterio jerárquico.

La Iglesia jerárquica tiene como misión, conferida por Jesús, predicar y explicar la Palabra de salvación. La fe es obra conjunta de la predicación exterior y de la luz interior del Espíritu Santo. No se debe, por tanto, oponer en modo alguno los dos criterios de verdad que son el magisterio y la fe unánime. El mismo Espíritu es el que asiste al magisterio y el que ilumina los corazones. En la vida concreta de la Iglesia ambos criterios operan en una perpetua interacción, con prioridad objetiva, no obstante, del carisma jerárquico, que se encuentra en la enseñanza y el juicio; el magisterio se asegura de la armonía de su predicación con la fe común y esta fe común encuentra su piedra de toque en la predicación jerárquica. Pero notemos cuidadosamente que esto no equivale a hacer del magisterio un mero órgano declarativo de la Iglesia creyente; él posee en sí la fidelidad de Cristo independientemente del consentimiento de la Iglesia, aun cuando afirmándose en comunión con ella. Nada más normal que el Papa consulte a los obispos y a los fieles antes de definir un dogma; pero esto no implica en modo alguno una duda acerca de la infalibilidad inherente a su poder docente.

5. El magisterio ordinario y universal.

Existen tres expresiones del magisterio en la Iglesia: magisterio ordinario y universal, magisterio extraordinario y magisterio ordinario simplemente. Solamente las dos primeras funciones gozan de infalibilidad. «Con fe divina y católica deben creerse —enseña el Concilio Vaticano— todas las verdades que se encuentran contenidas en la Palabra de Dios, escrita o tradicional y que la Iglesia propone para creerlas como divinamente reveladas, bien las proponga por un juicio solemne, bien por medio del magisterio ordinario y universal» (sesión III, cap. 3; Dz 1792).

El magisterio ordinario y universal está constituido por la predicación *unánime* de los obispos, sucesores de los Apóstoles. Solamente el *colegio* de los obispos en comunión con su centro, el obispo de Roma, goza del carisma de la infalibilidad, prometido por Jesús al colegio apostólico con Pedro a la cabeza (cf. Mt 28, 20). El epíteto

universal alude precisamente a la unanimidad de la enseñanza de las iglesias locales. Este magisterio es el eje de la tradición expresada en la Iglesia: recae sobre la totalidad del depósito viviente de la Palabra y se expresa por medio de la catequesis y de la liturgia. La importancia doctrinal de los Padres de la Iglesia se debe a que ellos son los primitivos testigos por escrito. Las encíclicas de los Papas de nuestros días son con mucha frecuencia el eco de esta enseñanza ordinaria y universal. «Aquel que quiera ver la verdad — escribe Ireneo en el siglo III —, puede en cada iglesia considerar la tradición de los Apóstoles manifestada en el universo entero... Ésta es la plena demostración de que existe una sola y misma fe vivificadora, conservada en la Iglesia y transmitida en la verdad».

6. El magisterio extraordinario.

La unanimidad de la predicación episcopal a través de la catolicidad es un hecho suficientemente firme para constituir la regla ordinaria de la tradición en la vida corriente de la Iglesia. Mas si surgiese desavenencia sobre un punto de esta tradición sería entonces difícil conseguir una prueba indiscutible de esta unanimidad. Entonces habría que recurrir a un *Concilio ecuménico* a fin de que la voz diseminada del testimonio apostólico pueda manifestar claramente su concordancia divina. El Concilio ecuménico que reúne, en principio, todo el colegio episcopal en comunión con el Soberano Pontífice, posee la infalibilidad propia del magisterio ordinario y universal, enriquecida además con cierta solemnidad en cuanto al modo de expresión. Los concilios particulares (de provincias eclesásticas, naciones), no gozan evidentemente de esta garantía. Cada una de las herejías importantes ha determinado la conciencia de la Iglesia a expresarse bajo la forma de un Concilio ecuménico. El de fecha más reciente, Concilio Vaticano, 1870, ha afirmado la fe contra los errores nacidos del naturalismo y racionalismo modernos.²

El Concilio ecuménico no es el único criterio del Magisterio extraordinario de la Iglesia. Desde el simple punto de vista práctico resulta un procedimiento complicado. La conciencia infalible de la Iglesia tiene el recurso de poder expresarse con las mismas ventajas que la voz del Concilio por la voz personal del Sumo Pontífice. El Papa posee en virtud de las promesas del Señor (Mt 16, 16; Joh 1, 42; 21, 15; Lc 22, 32) el mismo carisma de infalibilidad en la proclamación de la verdad católica que el colegio episcopal. El Concilio Vaticano lo afirma en estos términos:

Cuando el Romano Pontífice habla *ex cathedra*, es decir, cuando en el ejercicio de sus funciones de Pastor y Doctor de todos los cristianos y en

2. Observaciones: La lectura de los textos conciliares debe hacerse conforme a determinadas reglas de las cuales las más importantes son: los *cánones* implican siempre afirmaciones de fe revestidas de infalibilidad; los textos de los *capítulos* de suyo no gozan de este valor, a no ser que contengan fórmulas solemnes y explícitas o que sean presentados bajo forma de símbolo de la fe; en cuanto a los *considerandos* de la definición no se convierten en objeto de fe, en cuanto tales, aun cuando vengán en apoyo de una doctrina de fe.

virtud de su suprema autoridad apostólica define que una doctrina acerca de la fe o las costumbres debe ser sostenida por la Iglesia Universal, entonces goza, merced a la asistencia divina que le ha sido prometida en la persona del bienaventurado Pedro, de aquella infalibilidad con que el divino Redentor ha querido dotar a su Iglesia para definir las doctrinas de fe y costumbres; por consiguiente, tales definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no precisamente por el consentimiento de la Iglesia (sesión IV, Constitución *Pastor Aeternus*; Dz 1839).

Convendrá notar que todas las condiciones exigidas por el Concilio son necesarias complexivamente para que tenga lugar una definición papal infalible. De aquí que procedan con ligereza e ignorancia aquellos católicos inclinados a atribuir esta prerrogativa a cualquiera de las intervenciones del Sumo Pontífice. De hecho el Papa habla *ex cathedra* muy raras veces.

7. Magisterio y dogma.

Para hacer frente a errores e imprecisiones en la confesión de la Palabra de Dios, el magisterio extraordinario trata de expresar esta última en términos lo más precisos posible: *en dogmas definidos*.

El pensamiento y su formulación son cualidades íntimamente ligadas entre sí en el conocimiento humano; las palabras fijan provisionalmente el pensamiento y permiten profundizarlo ulteriormente. La verdad de salvación obedece en la Iglesia a esta elemental pedagogía. La Iglesia conoce, en la conciencia y memoria constitutivas de la tradición, el misterio de Cristo, y este conocimiento desborda toda formulación. Sin embargo, no ha podido abstenerse de fijar desde muy pronto su creencia en fórmulas litúrgicas, símbolos de fe, catequesis; de ellos se encuentran huellas incluso en los escritos del Nuevo Testamento. Se trata evidentemente de dogmas de fe, expresión del magisterio ordinario y universal en comunión viva con la fe íntima de la comunidad cristiana. Esta actividad dogmática se justifica indudablemente por la vida religiosa de la Iglesia. Lo mismo ocurre cuando se trata de dogmas de fe definidos: la proclamación solemne de los dogmas tiene una finalidad principalmente social de afirmación precisa y universal. La Iglesia la utiliza cuando existe una necesidad social; fuera de este caso se limita a la predicación episcopal y a la fe común íntima del Cuerpo de Cristo, juzgando que una formulación más técnica no importa *en sí misma*, de momento, ventaja alguna de carácter religioso. «La Iglesia no procede en absoluto a definir dogmas —decía el Cardenal Dechamps en el Concilio Vaticano— a no ser cuando son negadas o puestas en duda verdades reveladas; no llega a condenar errores contra la fe a no ser cuando estos errores se han ya propagado» (*Collect. Lac.* VII, 397). Las declaraciones de los Padres del mismo Concilio son unánimes en este punto, y como un eco de la práctica constante de la Iglesia. Desde un punto de vista pastoral es importante señalar que los dogmas definidos no retienen, al ser formulados, otra cosa que el aspecto de verdad objetiva y enunciable de la revelación, haciendo

abstracción del carácter personal y de diálogo propio de ésta. El dogma es algo así como una quinta esencia de verdad, pero que no pierde su dependencia de la Palabra viva. Es, asimismo, por naturaleza, parcial; sólo expresa *un determinado* aspecto del misterio de que se trata. Se corre por ello el peligro de dedicar al objeto controvertido tal atención, que lo haga pasar a la categoría de objeto principal. De ahí la necesidad de situar cada definición en el conjunto dogmático que ofrece en su totalidad el misterio único de Cristo.

Por otra parte, la misma multiplicidad de los dogmas debe concebirse como una multiplicidad orgánica. El misterio de Cristo es polifacético y cada dogma particular nos manifiesta en la unidad del todo, uno de sus aspectos. La distinción de objetos está al servicio de la unión de la Iglesia con su Esposo por el conocimiento y el amor. Bajo este aspecto, se puede dar un sentido fecundo a la distinción entre dogmas —o artículos— fundamentales y dogmas secundarios. Se quiere expresar así la jerarquía de los dogmas cristianos según que estén implicados más o menos inmediatamente en la confesión fundamental de Jesús como Hijo de Dios y Salvador. Es sabido que los protestantes dan otro sentido a esta distinción que la hace equívoca y expuesta a favorecer interpretaciones erróneas en los documentos ecuménicos.

8. Naturaleza del dogma.

Dos elementos constituyen la cualidad dogmática de una proposición religiosa: 1.º) Que pertenezca a la palabra de Dios conocida por la revelación; 2.º) Que sea propuesta en y por la Iglesia. El dogma no añade nada objetivamente a la Palabra de Dios; es más bien la Palabra de Dios, tal como se presenta en la vida de la Iglesia. Cuando el Concilio Vaticano califica como de fe divina y católica el asentimiento del creyente ante la predicación de la Iglesia, no intenta añadir al contenido objetivo y al motivo formal de la fe simplemente divina ni lo más mínimo que se oponga a la Palabra de Dios; quiere tan sólo señalar que esta fe es entendida y recibida en la Iglesia (*Const. de fide*, cap 3; Dz 1792).

La intervención de la Iglesia plantea una cuestión delicada: ¿Cómo puede la Palabra de Dios ser encerrada con propiedad en palabras humanas? Cuestión ésta que se plantea primeramente en el estadio de la *afirmación* dogmática e inmediatamente en el de su *formulación*. Antes de reflexionar sobre ello situémonos en la certeza espontánea que posee el creyente del realismo de su adhesión. Sabe que su adhesión alcanza, de manera consciente, el misterio en la Palabra de Dios que le es presentada y no solamente con ocasión de la misma. Dios se ha dignado hablarnos en nuestro lenguaje humano y las palabras utilizadas no son totalmente ineptas para significar el misterio. El simple creyente posee la convicción de salvarse tanto del antropomorfismo como del agnosticismo.

El examen reflejo de esta convicción vivida nos lleva a establecer que la realidad divina no tiene que ser completamente heterogénea a

la realidad que se abre ante nuestra inteligencia de espíritus creados. Es preciso admitir una realidad universal que, salvando las diferencias finitas o infinitas existentes entre las criaturas o entre lo creado y lo increado, manifieste a nuestro espíritu un contenido invariable y una cierta semejanza de estructuras metafísicas. Esta realidad trascendente es el ser. En medio de la heterogeneidad de las realizaciones concretas del ser — y ante todo entre su realización única absoluta y las realizaciones participadas — existe suficiente homogeneidad para que se puedan establecer, de unos seres a otros, relaciones intrínsecas; el ser es análogo, y el espíritu piensa dentro del ámbito del ser.

Tal implicación ontológica no es invento de los filósofos. Tiene apoyo en la afirmación bíblica de la unidad existente entre dos creaciones ordenadas la una a la otra, de que se hace mención en el prólogo del Evangelio de San Juan, en el prólogo de la Epístola a los Hebreos y en la Epístola a los Colosenses, cap. I, 15-16. Dios en su primera creación puso fundamentos para poder conocer el mundo de la fe, bajo la garantía de una revelación de este mundo por la Palabra.

Así pues, cuando Dios manifiesta el misterio de su Voluntad en el mundo del espíritu humano, lo hace apelando a estos fundamentos y refiriéndose a las afirmaciones realistas y universales de la inteligencia. Dentro de la Palabra de Dios las palabras humanas adquieren un sentido peculiar que sólo el creyente conoce verdaderamente, pero que se apoya, hablando desde un punto de vista natural, sobre una experiencia humana del espíritu. Estamos ante el caso de una *analogía en la fe*, no de una simple analogía filosófica. Todo pensador religioso debe sin cesar precaverse de manejar demasiado fácilmente la analogía, separada de la afirmación siempre actual de la Palabra de Dios, que le presta valor externo, y de la inteligencia de la fe, que posibilita su utilización íntima. Como dice San Pablo, conocemos como en un espejo e imperfectamente (I Cor 13, 12). Falta que nuestras afirmaciones encuentren objetivamente el acto revelador por el cual Dios se nos comunica; son en efecto algo más que símbolos no representativos.

Aun cuando pueda parecer un poco falaz separar la afirmación de fe y su formulación, es preciso no obstante reconocer que las explicaciones precedentes exigen ser completadas, en lo concerniente al lenguaje empleado por la Iglesia en las definiciones dogmáticas. ¿No quedará comprometida la Palabra de Dios al ser traducida al lenguaje particular y de una determinada época? ¿No se habrá abierto camino a un relativismo histórico entregando el dogma a la evolución humana, con sus múltiples y sucesivas fórmulas?

Estas cuestiones se plantean ya acerca de los primeros redactores de la Palabra y especialmente a propósito de San Pablo y de San Juan. No pocas dificultades se desvanecen si se acepta que estos profetas, lo mismo que la Iglesia actual en su misión profética, *poseen*, por divina inspiración, el pensamiento de Dios y de Jesucristo de un modo realista, coherente, personal. Quien posee su

pensamiento como algo que mana del propio ser, es capaz de expresarlo de múltiples maneras convergentes, de retocar su formulación, que podrá ser incompleta, mas nunca inexacta.

Para los creyentes, la Iglesia es un Pentecostés continuado en cuanto ella posee la garantía de ser el templo de la Palabra de Dios sobre Cristo. Su misión consiste en servir a la Palabra, proclamándola fielmente y traduciéndola en orden a la salvación de los hombres. Deriva de esto: 1.º) La Iglesia, sin asirse demasiado a las palabras en sí mismas, usa de ellas como instrumentos contingentes para expresar lo absoluto del pensamiento. Ciertamente unas fórmulas pueden ser mejores que otras, y caben a un mismo tiempo múltiples fórmulas expresivas de aspectos complementarios en la visión total del misterio. 2.º) Ninguna fórmula dogmática resulta caduca con el tiempo, aun en el caso de que las palabras empleadas hayan sufrido evolución en su valor ordinario; el progreso de la formulación dogmática no se verifica por sustitución, sino por integración. La fórmula elegida por la Iglesia permanece siempre portadora del Misterio que la determinó (por ejemplo, la expresión *transubstanciación* que sucedió a la de conversión). 3.º) La Iglesia no introduce en sus fórmulas un sistema filosófico en cuanto tal. 4.º) La Iglesia puede aceptar o rehusar una fórmula según que la juzgue o no apta en un determinado momento para expresar su verdad. Para adoptar una palabra la Iglesia espera generalmente a que tenga ya historia y a que haya perdido un contexto excesivamente particularista.

En íntima dependencia con los problemas últimamente examinados está indudablemente el de la actitud de la Iglesia frente a los sistemas filosóficos. Un sistema que niega a la inteligencia la posibilidad de afirmaciones realistas absolutas no puede ser acogido dentro de la Palabra de Dios; un sistema dominado por el devenir que no tolera, más allá de sus relativismos, la afirmación de una realidad metafísica invariable, no puede menos que estar en contradicción con un dogma representativo del Absoluto. La Iglesia no puede menos de ponerse en guardia contra tales mentalidades. Lo hace, sin embargo, como depositaria de la Palabra de Dios.

9. ¿Crea la Iglesia nuevos dogmas?

La Iglesia no puede añadir nada en absoluto a la Palabra de Dios. No existe verdadera prioridad de una sobre otra sino más bien inscripción mutua. La revelación profética, en efecto, está ya cerrada y sólo cabe esperar la revelación escatológica. Junto con esta doctrina de fe que la Iglesia ha defendido contra todos los seudoprofetismos (Montano en el siglo II; Joaquín de Fiore en el siglo XII) y contra el evolucionismo radical (Renán, Loisy), se impone el hecho siguiente: la historia de la Iglesia católica manifiesta cambios que parecen afectar claramente a la Palabra de Dios en sí misma. No se trata solamente de cambios secundarios de orden disciplinar o pastoral; tampoco de simples formulaciones nuevas del depósito de la fe; sino

indudablemente de afirmaciones dogmáticas que no habían sido propuestas a la fe explícita de los creyentes. Compárese lo que eran el dogma mariano o el ejercicio de la primacía romana en la Iglesia de los primeros siglos y lo que son hoy día, y se impondrá la evidencia de esto.

La Iglesia posee conciencia de este hecho, a pesar de lo cual sigue afirmando su identidad con la palabra de Dios. Y en verdad que no parece preocuparse demasiado de proponer una teoría conciliadora del principio y del hecho; sostiene el primero por su valor estructural y reconoce el segundo con perfecta certidumbre de su fidelidad, sin temor a contradecirse.

Solamente en nuestros días, en su defensa contra las teorías transformistas o historicistas y bajo la influencia de una nueva concepción cultural sobre la dimensión histórica, la Iglesia ha caminado hacia una conciencia más refleja de su desenvolvimiento. (*Const. de fide*; Dz 1800 y 1818.) No obstante, desde un principio la Iglesia ha tenido la convicción de que su tradición era una realidad viva, que su propio tiempo no era menos fecundo para el conocimiento de Cristo que los tiempos apostólicos, en que se creaba el dogma (Ioh 21, 12-13). La imagen apostólica del grano de mostaza (Mc 4, 30-32), lo mismo que la función de verdad atribuida por Jesús al Espíritu (Ioh 14, 26), corroboran esta convicción.

«Crezcan pues — escribe en el siglo v San Vicente de Lerins — y progresen intensa y ampliamente la inteligencia, la ciencia, la sabiduría, tanto en cada uno como en todos, tanto en el individuo como en la Iglesia entera, al ritmo de las edades y al paso de los siglos; a condición, sin embargo, de que sea respetando su propia naturaleza, es decir, en el mismo dogma, en un mismo sentido, en un mismo pensamiento» (*Commonit.*, xxiii [28]; PL 50, 668).

En una materia en que el error está tan próximo a la verdad, el vocabulario tiene gran importancia; por eso se ha de preferir la expresión *desenvolvimiento* del dogma al de *evolución*, pues aquél indica mejor la inmutabilidad del dato revelado y el carácter homogéneo del desarrollo. Ha de precisarse también que el dogma se desarrolla, pero no la revelación, con lo cual se señala el carácter eclesiástico del desenvolvimiento. Podrá hablarse de «dogmas nuevos», sin que esto signifique que todo desarrollo deba desembocar en una definición solemne, sino simplemente que la Iglesia expresa por sí misma un aspecto del misterio en el que anteriormente no se había insistido (por ejemplo en los dogmas marianos). En otros casos dicho desarrollo se limitará a una precisión mayor de las fórmulas en orden a una más exacta comprensión de dogmas primitivos (como en los dogmas cristológicos y eucarísticos).

La labor teológica ulterior consistirá en tratar de vincular, en cada caso concreto de desarrollo dogmático, el aspecto del misterio nuevamente aclarado a otro aspecto más amplio del mismo que esté contenido explícitamente en cualquiera de las expresiones de la tradición: Escritura, institución divino-apostólica, tradición oral. Esta labor constituirá una investigación histórica que pondrá de

manifiesto la multitud de factores que han concurrido al desarrollo dogmático de que se trata: en primer lugar, sentimiento de fe y piedad en los fieles; reflexión de los teólogos, refutación de alguna herejía, circunstancias variadas de la vida de la Iglesia, e incluso, de modo indirecto, algunos factores profanos. Todos son instrumentos del Espíritu de Cristo que introducen a la Iglesia en la Verdad total que es Cristo mismo.

10. El magisterio ordinario.

La jurisdicción de la Iglesia sobre la verdad no coincide en extensión con el carisma de la infalibilidad. El magisterio ordinario por el cual proclaman la palabra de Dios cada obispo en su propia diócesis y el Papa para todo el pueblo cristiano, constituye un criterio que de la tradición pasa al *plano pastoral*. El magisterio ordinario difunde la enseñanza del magisterio infalible, asegura su protección y lo adapta a las diversas circunstancias.

a) *Enseñanza del Papa*. A este magisterio se refieren, en primer lugar, las *encíclicas* pontificias. El Papa podría utilizar este género de documentos para proclamar una enseñanza infalible. De hecho, las encíclicas no han servido hasta ahora más que para expresar el magisterio papal estrictamente ordinario. En ellas se recuerda a los fieles la fe común de la Iglesia revistiéndola de actualidad; son propuestas doctrinas teológicas enlazadas con la fe; se condenan ciertos errores que podrían comprometer la fe. Por medio de estas circulares el Papa mantiene la unidad de doctrina y de gobierno con sus hermanos en el episcopado, de un modo adecuado a la actual coyuntura. Las encíclicas de los Papas representan el magisterio propiamente ordinario en su más alto grado; poseen la garantía de una asistencia del Espíritu Santo de orden prudencial y pastoral, hecha excepción de lo que en ellas hay de fe y es simple eco de la enseñanza común objeto propio del magisterio infalible. Por eso, las enseñanzas de una encíclica, aun cuando de suyo no sean irreformables, poseen algo más que un valor puramente directivo. Los fieles están obligados a seguirlas y no les es lícito escribir ni aprobar nada a ellas contrario, aunque su fe no esté sometida a ellas a no ser de una manera indirecta. En el concierto de la predicación apostólica universal la voz del Papa obtiene una autoridad particularísima a causa de la preeminencia de su poder apostólico en medio de los obispos.

Precisemos más aún. En las encíclicas, no van dirigidas a la fe propiamente dicha de los fieles sino aquellas doctrinas que promulga la predicación universal del Colegio de los obispos por medio de su jefe. Las otras afirmaciones o condenaciones doctrinales que vayan incluidas en las encíclicas serán aceptadas como *ciertas* en virtud de la conexión que tengan con la fe y por razón de la confianza que el fiel debe a la Iglesia. En cuanto a las proposiciones teológicas comunes contenidas en las encíclicas sería *temerario* desentenderse de ellas: «Si los Sumos Pontífices, en sus Constituciones — escribe

Pío XII —, de propósito pronuncian una sentencia en materia disputada, es evidente que según la intención y voluntad de los mismos Pontífices, esa cuestión no se puede tener ya como de libre discusión entre los teólogos» (*Humani generis*, AAS, xxxii [1950] pág. 568; Dz 2313).

Cuando se trata de disposiciones disciplinares es cosa clara que las que se refieran a la estructura misma de la Iglesia o de las costumbres cristianas exigen la misma actitud que las afirmaciones doctrinales. Pero las encíclicas encierran frecuentemente disposiciones secundarias que tienen por fin salvaguardar el depósito revelado o la práctica orgánica de la caridad en el Cuerpo de Cristo en determinadas circunstancias. Tales disposiciones, de suyo relativas, deben sin embargo obtener la obediencia de los fieles hasta que la misma autoridad disponga otra cosa, ya que puede suceder que en estas materias una encíclica haga caducar disposiciones de una encíclica anterior, sin que ello afecte, claro está, a los principios inmutables que las habían inspirado.

La voz del Soberano Pontífice emplea aún otras formas múltiples de expresión de desigual importancia. Inmediatamente después de las encíclicas, aun antes de las alocuciones y los discursos, es preciso colocar los decretos del Santo Oficio aprobados y refrendados por el Papa mismo (*in forma specifica*). La fuerza de la autoridad pontificia está mucho más restringida en los documentos del Santo Oficio en forma común, lo mismo en los derivados de otras Congregaciones doctrinales de la Curia Romana. Todos ellos son reformables, si bien reclaman asentimiento de religiosa obediencia por parte del fiel solícito de proteger su fe. Por lo que se refiere al *Índice* promulga simplemente medidas disciplinares, sin incluir directamente un juicio doctrinal. Exige abstenerse de leer tal o cual escrito que se juzga peligroso para la fe o costumbres del común de los fieles.

b) *Enseñanza de los obispos*. Considerados aisladamente, los obispos, por medio de sus cartas pastorales, de su predicación, instrucción catequística, promulgan una enseñanza ordinaria, afianzada por la asistencia prudencial aunque no infalible del Espíritu. En todo aquello que no afecta a la Palabra de Dios propuesta por el magisterio infalible, esta enseñanza exige un asentimiento respetuoso y religioso, pero no forzosamente definitivo. La autoridad de tal enseñanza es inferior a la del Papa y depende de la autoridad de la sede episcopal de la cual emana, así como también de la insistencia con que es propuesta.

Los teólogos, que pueden estar asociados al Sumo Pontífice o a los obispos, no gozan de más autoridad que la que reciben, bien de aquéllos, bien de la unanimidad docente o de creencia cuyos voceros acreditados son. Los simples sacerdotes no predicán ni enseñan sino por misión de su obispo o del Papa.

CONCLUSIÓN

No debe causar asombro tanta variedad de órganos declarativos de la tradición y menos aún la gradación de la autoridad. La palabra de Dios vive en la Iglesia; la unanimidad de la fe de los creyentes y el magisterio infalible nos garantizan su integridad y su continuidad absoluta con Jesús; pero esta Palabra vive en los hombres y forzosamente entra en contacto con doctrinas humanas, contacto que puede ser nocivo o fecundo. En la vida cotidiana de la Iglesia corresponde a la función pastoral del magisterio ordinario en sus múltiples variedades el velar lo mejor posible por todo aquello que favorece la integridad del mensaje revelado. Esta misión que se desempeña en torno a la Palabra de Dios implica aproximaciones y adaptaciones: lo esencial es que a través de todo esto quede intacto y vivo el mensaje eterno, la tradición de la palabra de salvación, que no es otra cosa que Jesucristo.

ORIENTACIONES DE TRABAJO Y BIBLIOGRAFÍA

1. Revelación y misterio cristiano.

a) Estúdiese la noción bíblica de $\muυστηριον$, señaladamente en San Pablo donde podrá verse que el misterio es definido mucho menos por su incognoscibilidad que por la revelación parcial que de él es dada. El misterio para San Pablo es el Cristo total, realización plena del plan divino. Cf. D. DEDEN, *Le Mystère paulinien*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1936, 410-443.

b) La mejor analogía que puede ilustrar una reflexión teológica sobre el Misterio es la del secreto de una conciencia personal manifestándose en la amistad. Pero propiamente hablando no hay misterio en la naturaleza física. Cf. *Cahiers universitaires cathol.*, suppl., 1949. Reseña de las 26^e Journées Universitaires sobre *Le Mystère*.

c) Cabe distinguir tres acepciones de misterio cristiano íntimamente ligadas: 1. *misterio doctrinal*, objeto de la revelación; 2. *misterio histórico*, o sea la vida histórica de Jesús que por ser obra del Verbo Encarnado posee un valor universal de salvación; 3. *misterio litúrgico*, el acto del culto cristiano en el cual el misterio salvador de Jesús se encuentra realizado y aplicado a los fieles: los sacramentos. El *misterio de Cristo* se ha realizado temporalmente en los *misterios* de su vida, prefigurados ya por los misterios de la historia de Israel; el misterio de Cristo continúa realizándose en provecho de los fieles en los misterios del culto cristiano en los cuales se prolongan los del Señor. Acerca del misterio litúrgico puede leerse *La Maison-Dieu*, XIV, número dedicado a Dom O. Casel.

2. La tradición.

No existe en español ni en francés ningún estudio de síntesis acerca de la tradición, a no ser el breve artículo de A. MICHEL, *Tradition*, en DTC; en alemán, v. AUG. DENIFLE, S. I., *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931.

Un estudio de la tradición un tanto completo habría de ser realizado en tres etapas:

Fuentes de la fe

a) Señalar en San Pablo el múltiple uso de la palabra παράδοσις y los textos paralelos. He aquí los lugares más importantes: Rom 16, 17; 1 Cor 15, 1 ss; Gal 1, 9; Phil 4, 9; 1 Thess 4, 1-2; 2 Thess 2, 15; 1 Tim 4, 20; 2 Tim 1, 13-14; 2, 2, donde se podrá ver que, para el Apóstol, tradición designa a la vez el acto de transmitir y el objeto transmitido.

b) La monografía de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Lovaina 1933, es una excelente introducción a la teología patristica de la tradición. Después habrá que emprender el estudio del libro III de *Adversus haereses* de SAN IRENEO DE LYON, obra fundamental. Una traducción francesa con el texto original, introducción y notas de ella nos es dada por F. SAGNARD, Coll. Sources Chrétiennes, París 1952. Igualmente puede ofrecer ayuda el artículo de H. HOLSTEIN, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, RSS xxxvi (1949) 2, págs. 229-70. Véase también el trabajo de J. SALAVERRI, S. I., *El argumento de tradición patristica en la antigua Iglesia*, "Rev. Esp. de Teol.", v (1954), páginas 107-119.

c) Para conocer el pensamiento del Concilio de Trento sobre la tradición, se puede consultar: J. SALAVERRI, S. I., *La tradición valorada como fuente de revelación en el Concilio de Trento*, «Est. Eclesiásticos» xx (1945) págs. 33-62; Ed. ORTIGUES, *Écritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, RSR xxxvi (1949) págs. 271-299.

El pensamiento de J. B. FRANZELIN se encuentra en su tratado *De divina Traditione et Scriptura*, Roma 1882. El de J. A. MOEHLER en *L'unité de l'Église*, traducción con notas de la Coll. Unam Sanctam, París 1938. Acerca del mismo autor ha sido publicada una serie de estudios sobre la tradición en: *L'Église est Une, hommage a Moehler*, París 1939.

La bibliografía de las cuestiones relativas al Magisterio se podrá encontrar en el capítulo sobre la Iglesia de la presente *Iniciación*.

3. Los «lugares» dogmáticos.

En los capítulos siguientes se encontrará un estudio detallado de las expresiones y reglas de la tradición que acabamos de presentar sucintamente. Procederemos con el siguiente orden:

A) *Las expresiones de la tradición*: 1.º La Sagrada Escritura; 2.º Las instituciones: a) La liturgia; b) El derecho canónico.

B) *Los criterios de la tradición*: 1.º El magisterio ordinario y sus testimonios: a) Los Padres de la Iglesia; b) Los símbolos de la fe; c) El eco de la tradición en las Iglesias cismáticas de Oriente; 2.º El Magisterio extraordinario y los Concilios ecuménicos.

Nota: Las instituciones constituyen a la vez expresiones de la tradición y criterios de la misma. Tendrían pues su lugar en A y en B; mas a fin de no multiplicar los estudios se unirán estas dos funciones en un mismo capítulo.

Capítulo II

INTRODUCCIÓN A LA SAGRADA ESCRITURA

por A.-M. DUBARLE, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. QUÉ ES LA SAGRADA ESCRITURA	44
1. La constitución progresiva del texto bíblico	44
El Antiguo Testamento	44
El Nuevo Testamento	45
La constitución del canon bíblico	45
2. Naturaleza de la inspiración	46
Datos del problema	46
La causalidad instrumental del hagiógrafo	47
Naturaleza psicológica de la inspiración: acción sobre la inte- ligencia; acción sobre la voluntad	48
3. Efectos de la inspiración: la Escritura, palabra de Dios	51
Poder de edificación de la palabra de Dios	53
Inerrancia de la palabra de palabra de Dios	56
Inerrancia en cuanto a los hechos naturales	57
Inerrancia en materias históricas	58
Inerrancia en materia religiosa	61
4. El sentido literal y el sentido espiritual	62
II. LA ESCRITURA Y LA REGLA DE FE	64
1. Escritura e Iglesia	64
La fe de la comunidad y el recurso a la Escritura	64
Escritura e interpretación del magisterio eclesiástico	65
Interpretación individual	66
Canon escriturario y autoridad de la Iglesia	67
2. Escritura y tradición	69
Extensión del depósito escriturario	69
Interpretación de la Escritura y tradición	71
La predicación apostólica y la Escritura	71
La tradición viviente y la Escritura	72
3. Puesto de la Escritura en el pensamiento cristiano	74
BIBLIOGRAFÍA	80

I. QUÉ ES LA SAGRADA ESCRITURA

1. La constitución progresiva del texto bíblico.

El cristianismo posee libros sagrados de origen divino que contienen el relato de su historia, la exposición de su creencia y la ley de su conducta práctica. La escritura es un medio indispensable para conservar de una manera precisa un pensamiento complejo y era natural que la revelación cristiana recurriese a este medio. Del mismo modo que Dios ha querido hablarnos por medio de su Hijo, hecho en todo semejante a los demás hombres, excepto en el pecado (Hebr 1, 21; 4, 15), así también ha querido que su palabra permaneciese entre nosotros según los modos ordinarios del pensamiento humano.

El conjunto que la Iglesia reconoce como canónico, es decir, como regulador de su fe y de su práctica (canon en griego significa regla), se fué constituyendo lentamente en el curso de catorce siglos, desde que Moisés dió su legislación a Israel a su salida de Egipto hasta fines del primer siglo de la era cristiana. No todos los libros datan de la misma época y no todos han gozado desde su aparición de la autoridad que actualmente se les reconoce.

Se distinguen dos grandes partes: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. El término testamento viene de la traducción latina de una palabra griega que puede significar lo mismo alianza que testamento. La antigua alianza comprende en realidad toda una serie de iniciativas divinas desde los patriarcas a Moisés y a los profetas; la nueva alianza es la inaugurada por Nuestro Señor Jesucristo.

El Antiguo Testamento.

El antiguo Testamento comprende en el canon judío tres colecciones más pequeñas que corresponden a una división lógica, al menos parcialmente, y a la fecha más o menos retardada de su aceptación como Escritura inspirada.

1. La *Ley* (en hebreo *Torah*, o también *Pentateuco* según una palabra griega que significa cinco receptáculos, cinco libros) es un conjunto tanto histórico como propiamente legislativo; alcanza desde el origen del mundo hasta la muerte de Moisés. Comprende el *Génesis*, el *Éxodo*, el *Levítico*, los *Números* y el *Deuteronomio*. Su reconocimiento oficial como libro normativo de la comunidad religiosa judía tiene su realización a partir de la reforma de Josías (622), originada por el descubrimiento de un libro de la *Ley*, sin duda el *Deuteronomio*, y llega a ser un hecho consumado con la misión de Esdras (sin duda en 457).

2. Los *Profetas* admiten una subdivisión:

Los profetas anteriores son en realidad libros históricos que abarcan desde la entrada en la Tierra Prometida (hacia 1200) hasta la toma de Jerusalén por Nabucodonosor (587); comprenden *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes*.

La Sagrada Escritura

Los profetas posteriores son verdaderamente el eco de una predicción profética: *Isaías*, *Jeremías*, *Ezequiel*, y los *Doce profetas menores*; *Daniel* viene aparte.

3. Los *Escritos* constituyen un grupo mucho menos homogéneo de composición y de aceptación también más tardía. En ellos se pueden distinguir:

Libros poéticos y sapienciales: *Job*, *Salmos*, *Proverbios*, *Qohélet* (o *Eclesiastés*), *Lamentaciones*, *Cantar de los Cantares*.

Libros narrativos: *Rut*, *Ester*, *Esdras*, *Nehemías*, *Crónicas*; un libro profético, *Daniel*.

Los ejemplares de la traducción griega llamada de los Setenta han conservado otros libros y no han seguido exactamente el orden del hebreo. Además de algunos apócrifos han añadido los libros canónicos siguientes:

Narrativos: *Tobías*, *Judit*, 1 y 2 de los *Macabeos*;

Profético: *Baruc*, adicionado como apéndice a *Jeremías*;

Sapienciales: el *Eclesiástico* (o Ben-Sirah, según el original hebreo), la *Sabiduría*, amén de algunos suplementos a *Daniel* y *Ester*.

El Nuevo Testamento.

Los escritos propiamente cristianos se pueden clasificar así:

Libros histórico-legislativos: los *Evangelios* de *Mateo*, *Marcos*, *Lucas* y *Juan*. Los tres primeros se llaman sinópticos porque muy frecuentemente se da entre ellos una semejanza tan estrecha que permite disponerlos en sinopsis. El de San Juan es posterior (fines del siglo I) y más independiente de la catequesis oral.

Un libro histórico: los *Hechos de los Apóstoles*, que abarcan desde la Resurrección del Salvador hasta la cautividad de San Pablo en Roma (hacia el 60-62);

Epístolas apostólicas: trece epístolas en que San Pablo se menciona en el exordio, la epístola a los *Hebreos*, derivada indirectamente de la enseñanza del mismo San Pablo, y siete epístolas llamadas *Católicas*, si bien algunas de ellas se dirijan a comunidades particulares: la de *Santiago*, 1 y 2 de *San Pedro*, 1, 2 y 3 de *San Juan*, y la de *San Judas*;

Un libro profético: *El Apocalipsis* de San Juan.

La constitución del canon bíblico.

En lo esencial esta doble colección ha sido siempre considerada por las comunidades cristianas como sagrada y canónica. Sin embargo, algunos libros fueron durante algún tiempo objeto de duda y de discusión en la Iglesia antigua. Estos reciben el nombre de *deuterocanónicos*, en oposición a los *protocanónicos*, admitidos siempre unánimemente. No se han dado una después de otra dos promulgaciones oficiales, fijando ambas listas corta y larga. Desde el principio el núcleo esencial de la Escritura se ha impuesto, sin que mediase el juicio solemne de la Iglesia, al asentimiento común. Más tarde, después de un período de dudas, algunos apócrifos que habían

gozado de cierto favor en círculos reducidos, fueron definitivamente eliminados; en cambio otros libros discutidos fueron aceptados al lado de los que nunca lo habían sido. Los deuterocanónicos del Antiguo Testamento son los que la Biblia de los Setenta añadía a la colección hebrea de los rabinos judíos. Los del Nuevo Testamento son la Epístola a los Hebreos, la de Santiago, la 2 de San Pedro, la 2 y 3 de San Juan y el Apocalipsis.

La lista completa del canon bíblico se encuentra ya en las actas de los concilios provinciales de África en los años 393 y 397 y, más tarde, en una carta privada del papa Inocencio I en el año 405. Fué resumida y sancionada solemnemente por los concilios Tridentino (1546) y Vaticano (1870). Cf. Dz 92, 96 y 784.

Para más detalles acerca del contenido de los distintos libros, sus fechas, su autor, género literario, su admisión en el canon, convendrá consultar obras especializadas de Introducción a la Sagrada Escritura. Véase la Bibliografía insertada al fin de este capítulo. Aquí sólo se tratarán ya problemas propiamente teológicos: la Escritura como libro inspirado y como regla de fe.

2. Naturaleza de la inspiración.

La Iglesia tiene por sagrados y canónicos los libros de la Escritura no precisamente porque, compuestos por el ingenio humano, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni tampoco simplemente porque contengan la verdad sin error alguno, sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y en cuanto tales han sido entregados a la Iglesia.¹

Los datos del problema.

Para comprender, en lo que cabe, qué sea la inspiración, afirmada solemnemente por el concilio Vaticano, es preciso tener presentes dos verdades complementarias. Una se desprende propiamente de la fe, a saber: que Dios es el autor de los libros sagrados. Él es quien ha hablado por los profetas y demás hagiógrafos, e, inversamente, «ninguna profecía de la Escritura ha sido proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo hablaron los hombres de Dios» (2 Petr I, 20-21). La otra verdad complementaria se desprende más bien del estudio de los libros mismos, y es ésta: los escritores humanos de quien Dios se ha servido han hecho todo lo que hace un escritor al componer una obra; por tanto, también ellos son verdaderos autores de los libros santos.

Los escritores sagrados (hagiógrafos) han realizado un trabajo de composición que no se reduce de ningún modo a poner simplemente por escrito un dictado. Como ellos expresamente lo confiesan, o como se deduce del examen de su obra, han consultado los documentos históricos referentes a los hechos que narran, o han interrogado a testigos de vista; han leído las obras relativas a los asuntos

1. CONCILIO VATICANO, *Constitución sobre la fe católica*, cap. 2; Dz 1787.

de que tratan y han reflexionado largamente sobre los problemas ya planteados por sus predecesores; finalmente se han esmerado con frecuencia en ordenar y expresar lo mejor posible las ideas o recuerdos que se proponían comunicar a sus lectores.

A causa de toda esta actividad humana de información, concepción y redacción que han llevado a cabo los escritores inspirados son en verdad autores de los libros salidos de su pluma; no son meros escribientes al dictado. Su obra lleva marcada la impronta del temperamento individual de cada uno, de la mentalidad y del lenguaje de su tiempo y de su ambiente. Es la expresión de un mensaje religioso que es suyo propio al mismo tiempo que de Dios.

Al importar una influencia divina soberana que no reduce lo más mínimo la parte del trabajo humano, exigido para la producción de una obra original, la inspiración no se puede comparar exactamente a ninguna otra forma de colaboración entre los hombres: ni a un dictado palabra por palabra en que el escribiente no necesita comprender el sentido general de lo que escribe; ni tampoco a las directivas o instrucciones a otro para que redacte convenientemente un documento del que se indican solamente las ideas esenciales; ni, finalmente, a la comunicación muy completa de una doctrina y mentalidad a un discípulo, que la expone por sí, una vez asimilada profundamente.

En todos estos casos se puede establecer que, a medida que aumenta la importancia del papel desempeñado por una de las partes, la de la otra disminuye. En la última de las comparaciones propuestas, el maestro puede perfectamente proponer de un modo extrínseco las ideas; no puede, sin embargo, ayudar interiormente a comprenderlas y a convertirlas en principio de una reacción vital y efectiva. La acción divina sobre el espíritu del escritor inspirado es mucho más profunda.

La causalidad instrumental del hagiógrafo.

La inspiración hace que el libro entero sea de Dios, sin quitar nada al hombre de su propia responsabilidad; el libro entero es también del escritor sagrado. Para expresar la causalidad total de dos autores subordinados en la producción de una obra y su cooperación necesaria y constante, los teólogos han recurrido a la noción de instrumento, afirmando que Dios es la causa principal de la Escritura y los escritores sagrados causa secundaria o instrumental. Las tres últimas encíclicas de los Papas, consagradas a las cuestiones bíblicas, han utilizado y sancionado esta expresión teológica.²

El instrumento que el hombre maneja ejerce sin duda su influencia en el resultado finalmente obtenido dejando en él su sello propio. Por otra parte, ni el hombre que lo mueve (causa principal), ni el instrumento utilizado, pueden producir por separado el efecto: sola-

2. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 110; BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, ibid. 461; Pío XII, *Divino afflante*, AAS xxxv (1943) pág. 314 (trad. en "Ecclesia" II [1943] págs. 561, 583, 617 y 640).

mente el concurso de ambos es fecundo. Hablando pues de Dios como causa principal y del hombre como causa instrumental de la Escritura, se intenta expresar su colaboración constante. Todo proviene del hombre, ideas, sentimiento, imágenes, estilo, etc.; mas, por otra parte, no se da ni un sólo párrafo que no esté penetrado del influjo divino y en que la actividad humana no esté dominada por él.

No obstante, esta noción de instrumento, que expresa tan felizmente la moción soberana que Dios ejerce sobre las facultades del hombre, no es totalmente adecuada. Un instrumento concurre con el hombre para la producción total de un efecto. La hendidura producida en un leño se debe totalmente al hacha y totalmente al leñador; la pincelada sobre un lienzo es obra total al mismo tiempo del pincel que del pintor. Pero en estos casos se trata solamente de un efecto particular, de detalle. Hay algo que pertenece únicamente al artesano o al artista y es la combinación hábil de estos efectos de detalle con miras a la obtención de un resultado de conjunto: derribar un árbol, pintar un cuadro. Tal combinación es obra exclusiva del espíritu, a la que no coopera de ningún modo el instrumento. En la inspiración no es así. Bajo su influencia el autor humano colabora lo mismo al conjunto de la obra que a los detalles. Indudablemente el plan y el significado general de la colección entera de la Biblia es solamente obra de Dios. Pero en cada libro determinado no son sólo las frases aisladas las que han pasado por la mente del hagiógrafo, sino también la impresión y visión de conjunto que emana del concierto de las partes y de la coordinación de las ideas y sentimientos en él expresados.

El escritor inspirado, siendo instrumento de Dios depende de Él mucho más que un secretario de su principal al copiar un dictado o redactar un documento; sin embargo, en esta dependencia sobresale mucho más perfectamente el papel activo que desempeñan todas sus facultades, tanto de concepción como de ejecución. Instrumento consciente, coopera a la obra con mucha mayor plenitud que lo hace el instrumento inanimado, agente de realizaciones parciales, pero ajeno al proyecto total.

Naturaleza psicológica de la inspiración.

Un hombre puede proponer externamente sus ideas a un redactor y fiscalizar luego su trabajo; no puede, en cambio, ayudar interiormente a comprenderlas ni a expresarlas de una manera conveniente. La acción divina sobre el espíritu del escritor es mucho más profunda. Puede en efecto llegar al «corazón», en lenguaje bíblico, es decir, no sólo a la inteligencia que conoce abstractamente, sino también a la voluntad que reacciona afectivamente y experimenta ante su Dios sentimientos de temor, adoración y amor. La inspiración es una palabra de Dios dirigida a un individuo privilegiado, constituido portador de un mensaje con destino a un grupo más o menos extenso. Da a conocer a Dios, pero es también una exigencia práctica que realiza en el hombre la voluntad divina, sin suprimir no obstante su libertad.

Los libros sagrados no son tales «solamente porque contienen la revelación sin error». Consisten a la vez en una enseñanza (raras veces presentada por lo demás bajo forma exclusivamente teórica) y en una invitación poderosa a un mejoramiento de la vida religiosa o moral. No se debe considerar en la Escritura tan sólo el aspecto intelectual; ha de considerarse también su eficacia salvífica. En ella se percibe el eco de una experiencia religiosa auténtica, de una respuesta del hombre a la iniciativa divina, que sólo Dios puede suscitar, porque sólo Él puede tocar el corazón humano. Cabe, por tanto, considerar sucesivamente la acción de la inspiración sobre la inteligencia y sobre la voluntad o afectividad del sujeto humano.

Acción sobre la inteligencia.

Dios no se contenta con suministrar ideas ya elaboradas y corregir luego en la obra los errores e imperfecciones. En realidad, ilumina y dirige todo el trabajo de la inteligencia. Sin dispensar a su mensajero de ninguna de las operaciones corrientes de información, reflexión, ordenación, trabajo de expresión, Dios le ayuda de tal modo en el curso de esta actividad que el resultado supera indudablemente a las solas fuerzas humanas. La inspiración no suprime el esfuerzo, lo fecundiza.

El escritor sagrado recibe, por tanto, de Dios luz que dota a su inteligencia de penetración y seguridad muy superiores a sus fuerzas. Se trata, en efecto, de penetrar en el campo de lo religioso, en el que la razón, dependiente de los hechos sensibles, se siente muy pronto sin fuerzas, y de caminar en él con certidumbre desusada. El fiel particular puede recibir de Dios las luces suficientes para su salvación personal; pero estas luces sufren de ordinario eclipses eventuales que le exponen al error. Por el contrario, el hagiógrafo no es abandonado ni un solo instante por la luz divina a todo lo largo de la múltiple actividad que culminará en la composición de su obra. En virtud de ello puede juzgar rectamente de las cosas y los juicios por él emitidos gozan de verdadera infalibilidad.

Esta luz no es siempre, ni las más de las veces, una revelación propiamente dicha, en el sentido de que proporcione conocimientos totalmente nuevos al hagiógrafo. Tal revelación se ha dado preferentemente en los profetas, pero no constituye una condición general de la inspiración. Como mínimo, la luz divina hace percibir la dirección de la providencia sobre los hechos históricos conocidos por los medios normales de la experiencia directa o del testimonio; hace penetrar más profundamente verdades religiosas difundidas ya en el medio ambiente del autor sagrado y recibidas por él de una tradición común. Esta luz determina, finalmente, lo que es acto esencial del espíritu, el juicio, que aquí es emitido, desde el punto de vista religioso, acerca de los objetos que ofrece bien la revelación, bien la información ordinaria.

Esta influencia misteriosa del Espíritu Santo sobre las facultades del escritor sagrado no se limita a suministrarle o, más bien, a hacerle descubrir y comprender las ideas que ha de expresar. Le acom-

pañía a través de todo su trabajo de composición, en la ordenación de materias y en la elección de las expresiones más adecuadas. El autor inspirado transmite sin duda el pensamiento divino; pero este pensamiento ha venido a ser el suyo propio y sólo bajo esta condición puede ser transmitido a los demás. En tal supuesto no cabe separar la concepción de las ideas de su expresión. Por tanto la inspiración es total, es decir, recae sobre el libro entero, fondo y forma, palabras y pensamiento.

Aunque la luz de la inspiración penetre toda la actividad psicológica del hagiógrafo no se ordena a producir efectos positivos en todos los elementos de esta actividad. Directamente recae sobre el conocimiento religioso del que asegura la verdad y expresión conveniente. No ejerce influjo sobre el ejercicio de la inteligencia en los dominios de lo profano ni tampoco sobre el arte literario, salvo en cuanto es indispensable a la transmisión del mensaje religioso. No hay, por tanto, que buscar en la Escritura datos de las ciencias naturales; y en cuanto a la perfección artística, puede darse o faltar según el genio particular del autor.

Acción sobre la voluntad.

El autor inspirado recibe, al mismo tiempo que esta luz de la inteligencia, también algunos auxilios de la gracia que actúan sobre su voluntad. De este modo se produce en él una actitud práctica, religiosa o moral, que posteriormente tendrá que ser expresada en el libro sagrado. Es evidente que la Biblia no es siempre una enseñanza teórica sino muy frecuentemente algo muy distinto. Los salmos son ante todo una efusión de sentimientos religiosos. En muchos pasajes de las epístolas de San Pablo aparece no ya el doctor que expone la verdad, sino el padre y el apóstol que difunde su afecto por sus pequeños. La palabra de Dios se dirige al hombre entero. Esclarece la inteligencia, pero excita también la voluntad, dejada a salvo su libertad. El escritor que la recibe la transmite proponiendo las ideas que ha concebido, pero también, y esto no es menos importante, manifestando los sentimientos que le animan.

En la Escritura, por tanto, se da siempre a la vez una enseñanza objetiva (que no equivale a abstracta: piénsese por ejemplo en los relatos históricos) y el cuadro de una actitud religiosa o moral, que posee un valor de llamada y sugerencia. La proporción de estos dos elementos es muy variable según los pasajes. La Escritura no es sagrada «solamente porque ella contenga la revelación sin error», sino porque es una palabra de Dios que ilumina y transforma el corazón. Esta palabra es recibida ante todo por un individuo privilegiado, al que mueve, al mismo tiempo, a comunicar a otros el don divino. Determina pues el deseo de escribir un libro.

Las gracias concedidas al autor inspirado no son siempre, por lo que atañe al Antiguo Testamento, superiores ni aun iguales a las que reciben los cristianos en la Nueva Alianza. Ni les aseguran a aquéllos más que a éstos una infalibilidad o impecabilidad personal. Son simplemente garantía, respecto al libro compuesto bajo su

influencia, de que en él se afirmen sólo ideas verdaderas y útiles y se expresen únicamente sentimientos sanos y legítimos, aun cuando no siempre heroicamente generosos y fervientes. Un libro inspirado se diferencia de los demás libros en que se ha beneficiado, en todos los actos psicológicos que contribuyen a su composición, de la influencia eficaz de una palabra de Dios.

La inspiración bíblica no lleva consigo necesariamente lo que comúnmente se entiende por inspiración en el campo de la poesía o literatura, es decir, un estado de emoción particularmente viva, que entraña una lucidez y una facilidad extraordinaria en la concepción y realización rápida de una obra, como si el artista no tuviese más que trasladar al papel el poema o libro elaborados ya con perfección y sin esfuerzo en su interior. Los escritores inspirados han podido conocer en algunos momentos estos privilegiados estados. Pero el influjo divino no siempre se deja sentir en ellos de esta manera consciente, y lo normal es que ellos hayan tenido que trabajar laboriosamente, como de ordinario sucede a los autores profanos fuera de sus momentos de inspiración.

Este influjo divino, que no suprime la actividad humana sino que, al contrario, la pone en movimiento, no se confunde con la moción general de Dios sin la cual las criaturas no pueden ejercer sus operaciones. En el caso de la inspiración divina hay una palabra de Dios que, revelando, incita al hombre a responder, una gracia especial de orden religioso dada a un individuo, que determina en él la reacción de su inteligencia y corazón y que debe ser comunicada a otros mediante la expresión por escrito de esta reacción.

Dios no es, pues, autor de la Escritura simplemente como lo es de toda obra maestra determinada por su causalidad creadora, mediante un juego complejo de causas segundas. Lo es en cuanto la palabra que se escucha es su palabra, si bien llega a los hombres por medio de aquel que ha sido el primer beneficiario de ella. Los libros inspirados son obra de Dios porque, por una parte, Él interviene personalmente para entablar así relaciones especiales con sus criaturas y, además, porque todo en ellos concurre, de lejos o de cerca, a este fin. Mientras que una obra maestra no está exenta en absoluto de defectos artísticos, ni colección alguna de esas obras puede pretender la categoría de modelo supremo, «clásico», al que haya de ajustarse toda tentativa ulterior, la Escritura divina en su conjunto nos propone una serie de formas auténticas de vida religiosa y la norma suprema a la cual debe acomodarse todo pensamiento y toda actitud práctica.

3. Los efectos de la inspiración: La Escritura, palabra de Dios.

San Pablo da una idea general de las propiedades de la Escritura cuando nos habla de «las Escrituras sagradas que pueden instruir en orden a la salud por la fe en Jesucristo. Pues toda la Escritura está divinamente inspirada y es útil para enseñar, para argüir, para

corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3, 13-17).

En este pasaje podemos distinguir inmediatamente un doble elemento: 1.º Un elemento de verdad intelectual; se trata de una enseñanza, de una sabiduría y por relación a este elemento, compete al que lee el discernir qué juicios son formulados por el libro sagrado, qué doctrinas son propuestas y garantizadas consecuentemente por la veracidad divina, qué concepción del mundo, qué sabia visión resulta del conjunto.

2.º Un elemento de eficacia religiosa: la Escritura es particularmente apta para excitar en los corazones la vida religiosa que describe o recomienda; la palabra de Dios es tan activa en la Escritura como en la naturaleza.

Estos dos elementos se hallan íntimamente unidos; el poder de sugestión y la enseñanza objetiva no se excluyen. La Biblia, por su forma literaria, no se presenta como una obra de inteligencia pura; se aproxima, más bien, a obras de libre estilo (poemas, narraciones, ensayos) incluidas bajo el nombre común de literatura, en oposición a las producciones de mayor rigor técnico (ciencia, filosofía, erudición). Participa de la fuerza evocadora de las obras literarias, y su contenido no se reduce únicamente al enunciado de proposiciones expositivas de la verdad.

Para adquirir una idea completa de los efectos de la inspiración, conviene no olvidar estos dos factores, siempre presentes, aunque la influencia de uno u otro pueda dejarse sentir más o menos claramente según los lugares. En la lección de la Escritura se debe evitar considerarla como un conjunto de tesis abstractas, en que cada frase gramatical sería una afirmación expresa, y no menos el conceptuarla como simple testimonio de un entusiasmo religioso, carente de todo valor directivo y apto tan sólo para excitar pasajeramente nuestro fervor.

La vida religiosa en sus más elevados representantes, el contacto directo con un ser invisible y trascendente, que suscita diversas reacciones afectivas de temor, de respeto y de amor, espontáneamente tiende a traducirse en expresiones de carácter intelectual. No es solamente el desahogo inevitable de una emoción intensa, sino un medio de establecer entre los creyentes una comunión similar, en la esfera de la inteligencia, a la que poseen ya en el plano de los ritos externos o de la práctica moral. Estas fórmulas, por muy deficientes que sean, no son forzosamente meros símbolos de una realidad inefable. La gracia puede penetrar este ejercicio de la inteligencia y hacerle alcanzar, parcialmente al menos, su objeto. De este modo tales fórmulas, fruto de experiencias particularmente fecundas, son al mismo tiempo aptas para suscitar nuevas experiencias y dirigir las. Pueden poseer, al mismo tiempo, valor de vida y valor de verdad. En el caso de la Escritura, gracias a la inspiración, este doble resultado se alcanza de un modo excepcionalmente elevado.

Los efectos de la inspiración se pueden, por tanto, repartir en dos apartados: por un lado, poder de edificación, por otro, inerran-

cia, o sea, preservación de toda afirmación errónea. Estas dos propiedades se condicionan una a otra.

Poder de edificación de la palabra de Dios.

Se dice corrientemente que la Escritura es la palabra de Dios. Esta expresión proviene de los profetas y es útil remontarse a su origen para comprender todo su alcance. Los profetas tenían conciencia de ser mensajeros de Yahvé. Eran enviados por Él para transmitir al pueblo sus reproches, su invitación al arrepentimiento, sus promesas. Por eso sus oráculos comienzan más de una vez por las palabras: «Así habla Yahvé». La mayor parte de sus escritos no está, sin embargo, referida de este modo a Dios. No obstante, toda la predicación y acción de los enviados divinos estaban repletas de una virtud semejante a aquella que es propia de la palabra de Dios y que muchos textos bíblicos patentizan de una manera tan expresiva. «¿No es mi palabra como fuego, palabra de Yahvé, que quema, como martillo que tritura la roca?» (Ier 23, 29). «La palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión» (Is 55, 11). «La palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hebr 4, 12).

La familiaridad íntima de los profetas con el mundo invisible confería a sus palabras y a sus gestos una autoridad y una eficacia particular. A través de sus intervenciones, sus luchas, las persecuciones que tenían que sufrir, los resultados de su actuación, Dios no cesaba de hablar. El conjunto de toda esta actividad no era menos apta que los oráculos directos para poner al pueblo en presencia de su Dios, para alimentar la fe y estimular la piedad. Así, de un modo natural, merced a una gradación insensible de los caracteres presentados por las diversas partes de los escritos proféticos, aparece dotado su conjunto de lo que primordialmente es propio de algunos pasajes. Lo que los profetas dijeron, no ya en relación directa al mensaje divino, sino tratando, más bien, de sus cosas o refiriendo las peripecias de su ministerio, es también palabra de Dios, es decir, motivo de un diálogo entre Dios y el hombre. Cuando Dios habla promueve la respuesta y en este sentido se puede comparar la Escritura a un sacramento: también ella comienza a realizar lo que significa.

La Biblia es palabra de Dios en cuanto es capaz de obrar lo que dice, no porque sea siempre un discurso pronunciado por Él en persona. Es un acervo de experiencias religiosas auténticas, siempre capaces de repetirse actualmente. Los hombres que en ella nos hablan se hallan en comunión con Dios, entraron en su alianza, practicaron una vida religiosa que todavía puede inspirar la nuestra y servirla de modelo. A nuestro contacto con ellos, Dios puede hablarnos a nosotros como les habló a ellos en otro tiempo, es decir, suscitar en nuestros corazones las mismas reacciones religiosas que nos des-

criben en sus obras. La Escritura es toda entera palabra de Dios, porque cada una de sus partes es una llamada de Dios al hombre y un testimonio de la respuesta dada por los hombres en otro tiempo a esta llamada.

Los cronistas, por ejemplo, se interesan por los sucesos del pasado, describen las relaciones de alianza que plugo a Dios establecer con su pueblo, a causa de que el poder y misericordia divinas no se han agotado, ni su deseo de continuar la obra comenzada en otro tiempo. La historia pues contiene una promesa y una invitación.

Si se nos refiere de Abraham que creyó y que esto le fué computado a justicia, «no sólo por él está escrito que le fué computado a justicia sino también por nosotros, a quienes debe imputársenos, a nosotros, que creemos en el que resucitó de entre los muertos, Jesús Señor Nuestro» (Rom 4, 23-24). Si los libros del Pentateuco cuentan los castigos infligidos a los hebreos incrédulos después de la salida de Egipto durante su marcha por el desierto, no es simplemente para suministrar pábulo a la curiosidad, sino para sugerir al fiel una lección práctica para su propia conducta: «Esto fué en figura nuestra para que no codiciemos lo malo como lo codiciaron ellos, ni idolatréis como algunos de ellos... Estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros» (1 Cor 10, 6-1).

Por tanto, a través de la historia podemos alcanzar una verdad que no pasa. Éste es el carácter más admirable de la Biblia. No existe en absoluto libro humano, por bello que sea que no envejezca y al cabo de un tiempo parezca, al menos parcialmente, pasado de moda.

Toda carne es como hierba,
Y toda su gloria como flor del campo,
Sécase la hierba, marchítase la flor,
Pero la palabra de Dios permanece por siempre (Is 40, 6-7).

Las diversas partes de la Escritura, aunque vayan dirigidas primordialmente a lectores de una época determinada, conservan, merced a la inspiración divina, una especie de juventud eterna. Puesto a un lado lo que refleja las circunstancias ambientales y de época, será siempre posible encontrar en la Escritura una lección de interés permanente. Hay sin duda en ella cosas caducas, residuo de una alianza desaparecida y sustituida por otra más perfecta: la circuncisión, los sacrificios cruentos, las prohibiciones de alimentos y tantas otras prescripciones que se contienen en el código mosaico. Si se considera solamente el aspecto material, no hay duda de que se las debe considerar como abrogadas. La Ley había sancionado en nombre de Dios todas estas costumbres del pueblo hebreo, pero estas costumbres a nosotros no nos afectan en su contenido literal. No obstante esta abolición, la Ley conserva un valor permanente; las virtudes morales que su observación implicaba no obligan menos al cristiano. Nada hay en ella de superfluo y de nocivo. Estas formas de vida religiosa, supe-

radas en algún aspecto, encierran gérmenes de vida o de pensamiento que nos incumbe a nosotros cultivar, después de haberlas sacado de la envoltura que fué necesaria transitoriamente en el momento de su constitución. Algunos aspectos no han podido ser transmitidos sino bajo una forma muy humilde.

San Pablo nos da un ejemplo sugestivo de esto desentrañando un texto del *Deuteronomio* (25, 4): «Porque en la Ley está escrito: “no pongáis bozal al buey que trilla” ¿Acaso Dios se ocupa de los bueyes? ¿No es más bien por nosotros por quienes lo dice? Por nosotros sin duda se escribió, pues, esperando los frutos, ara el que ara y trilla el que trilla» (1 Cor 9, 9-10). No hay, por tanto, que limitarse estrictamente a la letra escrita de la Ley; Dios que la ha inspirado no ha podido limitarse en sus intenciones a nimiedades. Si el código ordena mostrarse humano hacia el buey que trilla las espigas y no someterle a un suplicio de Tántalo, cuánto más humanos debemos mostrarnos hacia los predicadores de la palabra de Dios y hacerlos partícipes liberalmente de nuestros bienes. La bondad para con los animales sólo tiene sentido como manifestación secundaria de una conducta que es preciso observar con mucha mayor diligencia en las relaciones con los hombres.

Cuando se sabe leer en espíritu de fe, remontándose sobre las particularidades de composición de los diversos libros hacia las grandes directivas morales y religiosas que contienen, nada hay de caduco en el Antiguo Testamento, si bien la Buena Nueva de Cristo ha aportado en muchos puntos luces más abundantes, un ideal moral y religioso más exigente. Por esto precisamente Nuestro Señor no ha vacilado en afirmar esta perennidad de todo el legado de libros santos venerados por los judíos. «No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley sin que todo se cumpla. Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el Reino de los cielos; pero el que practicare y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos» (Mt 5, 17-19).

El cristiano que comprende mejor el sentido de los designios divinos, porque los ve confluír en la persona de Cristo, no puede estimar nada como despreciable en el Antiguo Testamento. Todos los detalles adquieren su valor una vez que aparece este centro de perspectiva. Las sombras dejan paso a la luz, los diversos esbozos contribuyen a apreciar mejor la figura única en que se concentran todos los rasgos dispersos. Nuestra debilidad, siempre propensa a desanimarse ante un ideal demasiado elevado, encuentra en las preparaciones del Antiguo Testamento como otros tantos peldaños, más accesibles, merced a los cuales puede ir elevándose poco a poco hacia las alturas de las máximas evangélicas. Los preceptos imperfectos de la Ley eran para el pueblo de Israel, y pueden serlo también para los cristianos, una primera expresión de los deseos divinos, una primera llamada, sin la cual otras más exigentes no serían posibles.

De este modo la Biblia, libro religioso inspirado por Dios, posee un poder de edificación incomparable. No hay en ella parte alguna que no sea rica en lecciones prácticas: expresiones vivas de piedad, ejemplos de virtudes que imitar, referencias de los juicios divinos a través de la historia, recuerdo de las promesas hechas a los creyentes. Todo esto es maravillosamente apropiado para promover nuestro fervor y, al mismo tiempo, para guiarlo. Por ello San Pablo pudo ensalzar la plenitud fecunda de los libros santos con estas palabras: «Todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza está escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras, estemos firmes en la esperanza» (Rom 15, 4).

La causa de esta fecundidad espiritual es la inspiración. El genio humano no llegará nunca a producir una obra adaptada primordialmente a una época y a un medio dados, y capaz, no obstante, de suministrar a todos los tiempos un alimento que no hastía, un libro tan lleno de enseñanzas al alcance de todos los niveles de vida religiosa, desde los principiantes hasta los más perfectos, un libro tan eficaz para hacer nacer en los corazones la fe viva en la providencia paternal de Dios por los suyos.

La inerrancia de la palabra de Dios.

Con firmeza nunca desmentida la Iglesia nos enseña que en la Biblia no se da error alguno.³ Esta postura tan terminante es de una gran importancia: implica e insinúa una idea muy alta de la Sagrada Escritura. Ésta es enteramente palabra de Dios y llamada suya a nuestras almas. Lo que ella fué en el pasado para sus primeros destinatarios, sigue siéndolo para nosotros. No es lícito al creyente establecer una selección de su contenido bajo el pretexto de un progreso en las disciplinas humanas que obligue a desechar otras partes de su mensaje.

No solamente no puede proponer algún error religioso sino que también se excluye el que pueda contener inserciones profanas, extrañas a su fin religioso, en las cuales eventualmente se encontrarían errores. La enseñanza objetiva que nos ofrece, las experiencias religiosas que transmite, no pueden tampoco estar orgánicamente ligadas a algún error, ni siquiera en materia de hechos físicos e históricos, que se puedan atribuir al autor cuando habla en nombre propio. No puede proponer un error en puntos secundarios para hacer admisible la verdad en puntos importantes. Sin duda en la vida corriente puede presentarse el caso de errores no peligrosos para las verdades esenciales de la salvación e, incluso, que produzcan accidentalmente efectos favorables. Pero admitir que un error en materia profana sea directamente útil o necesario a la difusión de la verdad religiosa, sería contrario al humanismo optimista de la Biblia, de los libros sapienciales en particular, para la cual la garantía de la prosperidad de los valores humanos es precisamente la bendición divina. Aun en la

3. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 109-112; Pío X, *Pascendi*, 272-273; COMISIÓN BÍBLICA, Respuesta de 18 de junio de 1915, 432-433; BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, 463-476; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., págs. 299, 316 y 318.

suposición de fines óptimos, Dios no puede condescender con engaños o sancionarlos.

No puede, por consiguiente, darse error alguno en la Escritura es decir, en las afirmaciones reales de la misma. La palabra de Dios nos llega a través de las reacciones vitales, consignadas por escrito, de un hombre inspirado. Solamente las afirmaciones, como expresiones de un juicio, de un acto positivo de la inteligencia, que sobreviene en el curso de la composición del libro, gozan de inerrancia.

Pero la causa principal no ha suprimido todas las deficiencias y limitaciones de su instrumento y, por tanto, éstas pueden manifestarse en la obra realizada. Únicamente la actividad positiva del instrumento estuvo siempre penetrada y dirigida por el influjo superior, de tal modo que el fin intentado, la expresión escrita del pensamiento, se beneficia del atributo divino de la inerrancia.

Este asunto de la inerrancia es delicado; exige explicaciones prolijas cuya amplitud parecería diluir la fuerza del principio propuesto; no se da error alguno en la Biblia. En realidad no se trata de limitar el principio sino de señalar su punto de aplicación.

Es preciso, en resumidas cuentas, sutilizar en la psicología del discurso. En lugar de limitarse a considerar el contenido material de los enunciados para deducir de ellos las convicciones del autor — lo que de ordinario es legítimo cuando se trata de un escritor que no es, al mismo tiempo, instrumento de un Pensamiento más alto —, es preciso hacerse cargo de sus intenciones en tal momento preciso de la composición, para determinar en qué medida se da en tal contexto un juicio real, un compromiso intelectual efectivo y actual, detrás de cada frase que nos hace captar algún elemento del horizonte mental del autor. Esto nos llevará a reconocer que en determinadas situaciones a una expresión materialmente muy precisa puede corresponder una afirmación mucho más vaga. Sólo esta afirmación es la que lleva la garantía de la inerrancia.

La inerrancia en cuanto a los hechos naturales.

Cuando el salmista invita a ensalzar a Yahvé por sus excelsas obras en la naturaleza y en la historia, y cuando canta a Aquel «que ha extendido la tierra sobre las aguas, porque su misericordia es eterna», su alabanza no está condicionada directamente por la forma particular de su representación. El salmista percibe en el mundo visible el poder y la bondad de su Dios y este sentimiento puede muy bien prescindir de la cuestión de saber si el continente es una especie de isla que flota sobre un abismo líquido. Al expresarse según su modo de imaginar las cosas, no trata de hacer una exposición de cosmografía. El autor inspirado ha podido personalmente estar en el error, pero este error no es afirmado en el libro sagrado.

Se puede, sin más, distinguir así las convicciones del autor y sus afirmaciones reales en tal situación, y evitar de este modo el confundir la enseñanza del libro sagrado con tal concepción, quizá errónea, insinuada por la expresión utilizada. No era función de la inspiración el enseñar al escritor sagrado todo lo que se puede saber acerca

de los objetos incidentalmente tratados, sino solamente el asegurar la proposición viviente y eficaz de la verdad saludable. Sobre todo en materias profanas (y puede ser también que más de una vez en materia religiosa), el influjo divino no ha enseñado nada al autor inspirado de todo aquello que en su medio era ignorado. Le ha preservado simplemente de afirmar el error en su libro. Este resultado era obtenido de un modo natural, manteniendo su espíritu concentrado en su objetivo religioso y preservándole de mezclar torpemente curiosidades profanas con sus pensamientos inspirados de orden moral y religioso. La inspiración ha podido evitar el error del libro sin disipar el error del autor, orientando la actividad literaria de éste hacia un fin más elevado que una simple exposición científica sobre la naturaleza.

En este campo los escritores bíblicos no han pretendido proponer teorías científicas. No presentan nada que se parezca a la astronomía pretenciosa que el libro apócrifo de *Henoch* pone en boca de un ángel. Cuando ocasionalmente tocan estos temas, no hacen más que afirmar los hechos sensibles más obvios, que quedarán siempre innegables sean cuales fueren las explicaciones teóricas acerca de ellos. No pretenden decir cuales sean las causas profundas o su mecanismo oculto. Su objetivo es ante todo religioso, no científico. De esta suerte, sin que ellos hayan tenido que establecer esta disociación de una manera expresa y consciente, no se daba identidad entre el contenido material de las expresiones empleadas y el contenido real de las afirmaciones hechas en un contexto psicológico y literario bien determinado.

Tal disociación, no reflexiva, no constituye una consecuencia especial de la inspiración. El lenguaje corriente emplea numerosas expresiones que todo el mundo utiliza sin querer afirmar por ello muchas veces lo que abstractamente significan. Decimos: «el sol nace», «el sol se pone», sin que por ello queramos suscribir la teoría del movimiento real de dicho astro. Y esto era ya verdadero cuando la opinión común aceptaba aún sin desconfianza la teoría geocéntrica.

La inspiración ha tomado como instrumento el lenguaje humano con todas sus leyes, singularmente con el desajuste constante entre la significación de una expresión aisladamente considerada y su alcance efectivo en el conjunto. No ha conferido, pues, a este instrumento una densidad de afirmación que se salga del módulo corriente.

La inerrancia en materia histórica.

Observaciones análogas valen para los hechos históricos. Ha de evitarse tomar por afirmación propia del autor todas las expresiones de que hace uso y especialmente aquellas que recibe del ambiente.

Cuando escribe San Pablo «Como Jannes y Mambres se opusieron a Moisés, así también...» (2 Tim 3, 8), todo el peso de su pensamiento recae en este momento en la semejanza entre los herejes presentes y los adversarios de Moisés. Su nombre le interesa poco en el curso de la invectiva que desarrolla; el Apóstol acepta simplemente el dato que le suministra la tradición rabínica. Es evidente

que en su epístola nada afirma que pueda darnos pie para deducir que él poseyese la convicción equivocada de que tales eran los nombres de los magos del faraón.

Este ejemplo nos lleva inmediatamente a la cuestión de la autoridad que el autor inspirado confiere a los datos que entresaca de sus fuentes. Si toda afirmación goza del privilegio de la inerrancia en virtud de un influjo divino, no resulta siempre fácil determinar en qué medida una expresión constituye una afirmación.

Para comenzar por el caso más sencillo, una palabra o un documento escrito, introducidos como cita, no son por esto solo declarados rigurosamente verdaderos en todo su contenido. Puede incluso ocurrir que se les desapruebe formalmente.

El caso es más delicado cuando se trata de citas implícitas, pasajes más o menos largos de fuentes anteriores, cuya procedencia no se señala expresamente. Este caso se da especialmente en los libros de los *Reyes* y de las *Crónicas*, en los cuales las referencias a los anales reales o a los escritos proféticos son muy generales y no indican con precisión qué pasajes han sido tomados de esas fuentes. No se puede admitir como tesis general que en este caso el autor sagrado trata sólo de dar cuenta de su documentación, sin que haga de ningún modo suyo el contenido. Podría esto a lo sumo darse en casos rarísimos, cuya realidad habría que demostrar sólidamente.⁴

Se puede, sin embargo, pensar que en tales citas implícitas el desajuste entre los medios de expresión utilizados y el contenido realmente afirmado, puede ser notablemente mayor que lo que sucede de ordinario. El escritor bíblico puede respetar una manera tradicional de presentar los hechos sin pretender por ello garantizar todos y cada uno de los detalles narrativos que reproduce. En especial cuando utiliza el procedimiento, familiar a los historiadores orientales, de combinar, con frecuencia muy materialmente, dos o más relatos anteriores, su aprobación no recae verosímelmente nada más que sobre lo esencial o sobre el común fondo.

El autor inspirado emplea los modos de hablar usuales en su tiempo. Puede dar a un personaje un nombre conforme a la costumbre, pero originariamente erróneo, como cuando San Lucas llama a José padre de Jesús, habiendo poco antes referido el misterio de la concepción virginal. Igualmente en la descripción y caracterización de sucesos, en el fondo muy reales, el historiador bíblico, en cuanto a los detalles, se atiene al uso común fijado en la tradición oral o escrita. Sus contemporáneos, destinatarios inmediatos de su libro, estaban al corriente de tales usos y podían, de esta manera, más fácilmente que nosotros juzgar de lo que el autor ponía como propio o hacía realmente suyo. Si se trata de hechos muy importantes desde el punto de vista de la historia de la salvación, la gracia de la inspiración determinó al autor a insistir de manera que esta adaptación al modo general de presentar las cosas o emplear los nombres no podría ser ocasión de error. Es lo que sucede en el caso del naci-

4. COMISIÓN BÍBLICA, Respuesta de 13 de febrero de 1905; EB 153; Dz 1979.

miento virginal. Estas precauciones contra una inteligencia demasiado literalista y material, y por ende errónea, no han sido siempre adoptadas. La Biblia, como cualquier otro libro escrito por hombres incapaces de prever y particularmente de prevenir todos los contrasentidos posibles por parte de sus lectores, está expuesta a errores de interpretación en materia histórica, como lo está también en materia doctrinal. Hoy día, más al corriente de las costumbres literarias del antiguo Oriente, estamos en mejores condiciones que los siglos inmediatamente precedentes para poder evitar tales errores, al menos precaviendo juicios demasiado categóricos.

Pueden finalmente darse en la Escritura pasajes narrativos que no sean históricos, sino dependientes de otros géneros literarios fuera de la historia. Las parábolas evangélicas son el ejemplo más claro y notorio. Son comparaciones de libre invención dentro del marco de la verosimilitud, ordenadas a esclarecer los caminos de la providencia, en relación al reino de los cielos. Esto que tiene aplicación respecto a estos relatos cortos ha podido también tener lugar en mayor escala para libros enteros.

Solamente un estudio atento, apoyado en la comparación con otras producciones no inspiradas, emanadas del mismo medio semítico antiguo, o de sus aledaños, puede permitir un juicio sobre este problema cuya solución no puede zanjarse *a priori*. La Iglesia obra en este punto con gran reserva, porque sabe muy bien que la revelación divina está íntimamente ligada a hechos históricos. Por eso no puede admitir que se considere a la Biblia como una obra de pura imaginación en que se revistiese de datos legendarios un mensaje del cual sólo importase la substancia de doctrina. En casos de duda invita a no considerar precipitadamente como problemática la realidad histórica de alguna parte de sus Libros santos. No obstante, la Iglesia no ha rechazado nunca el principio de los géneros literarios (y por tanto la posible existencia de relatos no históricos), sino que positivamente ha recomendado su aplicación, si bien no sin insistir en la prudencia con que debe llevarse a cabo.⁵

El exégeta debe, según esto, no perder de vista la posibilidad de que el escritor inspirado haya recurrido a los medios de expresión propios de la antigüedad, quizá en nuestros días desusados. Tales son, por lo que a la historia se refiere, el lenguaje aproximativo y las maneras hiperbólicas o paradójicas de presentar los sucesos con el intento de grabar mejor su memoria.⁶ Puede también tener presente la posibilidad de que relatos enteros no pretendan precisamente referir hechos reales y, v. gr. bajo la forma de una novela histórica, sean una simple moral en acción. Citemos, solamente para concretar ideas y no para dirimir el problema, el libro de Tobías o el de Judit.

De ningún modo se trata con todo esto de rechazar el testimonio del escritor sagrado, sino, al contrario, de escudriñar con más cuida-

5. COMISIÓN BÍBLICA, Respuesta de 23 de junio de 1905; EB 154; Dz 1980; BENE-DICTO xv, *Spiritus Paraclitus*; EB 474; Dz 2188.

6. Pío xii, *Divino afflante*, AAS, l. c., pág. 315.

do su contenido y no confundir la lección religiosa que nos propone con una interpretación demasiado material de sus palabras.

La inerrancia en materia religiosa.

La Biblia goza del privilegio de la inerrancia a propósito de hechos físicos o históricos. Sucede lo mismo, con mayor razón, en el campo de lo religioso y de lo moral. La cosa cae de su peso y se desprende del dogma de la inspiración, para quien esté persuadido, con el lenguaje bíblico, de que «corazón» es a la vez inteligencia que conoce a Dios y voluntad que se entrega a Él. Fervor y luz son inseparables en el influjo divino: los sentimientos de adoración o de amor son inseparables de una actividad de la inteligencia en las experiencias religiosas auténticas que nos presenta la Escritura. Se encontrará por tanto en ella, al mismo tiempo que un poder divino capaz de excitar la vida religiosa, una verdad comunicable, al menos en parte, por ideas y palabras, una doctrina que se traduce por juicios.

También aquí son las afirmaciones realmente hechas por el autor inspirado en su obra las que son preservadas de error. Asimismo, en el dominio religioso, la inspiración normalmente confería a los favorecidos por ella una superioridad sobre el medio ambiente y producía una mayor riqueza y rectitud de pensamiento. Sin embargo, es necesario salir al paso de una posible exageración acerca de esta superioridad e inerrancia doctrinal que de ella deriva.

La enseñanza contenida en determinado libro sagrado, especialmente en el Antiguo Testamento, no es siempre tan completa que no se le pueda añadir nada. La Biblia, por el contrario, refleja la educación progresiva dada por Dios a su pueblo para llevarlo de la idolatría al cristianismo. El camino recorrido es largo, las etapas numerosas y no puede esperarse siempre la misma perfección y elevación. Algunas verdades que nos parecen elementales y que, a veces, no eran completamente desconocidas de los pueblos paganos limitrofes, han sido largo tiempo ignoradas por los israelitas. Parece como si Dios hubiese querido llevarlos a descubrir por sí mismos el capital de verdades que les tenía destinado, y no a recibirlo sin esfuerzo, como un simple regalo. Los escritos inspirados, dirigidos primero al pueblo elegido en determinadas circunstancias de su historia, al comienzo no hacen alusión alguna a ideas ajenas a sus lectores; después nos hacen asistir retrospectivamente a su lenta elaboración y a su penetración en la conciencia del pueblo.

Así, por ejemplo, la creencia en la resurrección y en la sanción divina después de la muerte ha sido casi desconocida en Israel hasta el siglo II antes de la era cristiana. Solamente entonces comienza Dios a revelar a los suyos las compensaciones que su justicia tenía preparadas a todos los desórdenes de aquí abajo y la vida eterna que daría como retribución a los justos. Hasta aquí los creyentes se habían limitado a contar sólo con las intervenciones, reales ciertamente pero con frecuencia muy inadecuadas, de la providencia divina en los sucesos de este mundo, y con las bendiciones prometidas a los que cumpliesen la ley de Moisés.

El silencio observado durante largos siglos acerca de verdades importantes no constituye de ningún modo una negación de las mismas, sino que es más bien testimonio de la condescendencia de Dios, que ha tomado a su pueblo en un estado de profunda ignorancia y lo ha elevado poco a poco al conocimiento de sus designios. Esta conducta providencial a través del Antiguo Testamento esclarece el concepto de la inspiración: no se trata de una revelación brusca, que exima a sus beneficiarios de todo trabajo, sino más bien de una acción suave que pone en movimiento su actividad y la ayuda a alcanzar eficazmente el resultado pretendido.

Se da, pues, en la Biblia un progreso evidente, pero dotado de una característica muy de tener en cuenta. Nunca exige renunciar al pasado. Procede por adición de verdades, no por eliminación de errores. El problema de la retribución nos ofrece un ejemplo excelente de ello. Nuestro Señor nos invita a buscar el reino de los cielos, pero, al mismo tiempo, nos asegura la posesión de los bienes terrenos necesarios, que constituían el objeto de esperanza de los antiguos justos. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33). A los que abandonan todo por seguirle, promete el ciento por uno en este mundo y la vida eterna en el futuro (Mc 9, 30). San Pablo se hace eco de esto cuando declara que «la piedad está en posesión de las promesas de la vida presente y de la futura» (1 Tim 4, 8).

Es pues manifiesto que el privilegio de la inerrancia no está comprometido por el carácter imperfecto e incompleto del Antiguo Testamento. Si se tiene en cuenta cuán difícil es evitar toda mentira y toda palabra errónea en la educación de los niños, tratando de acomodarse a su capacidad, se admirará el modo con que la Biblia ha resuelto este delicado problema. La doctrina se presenta en ella en diversos grados de progresivo desarrollo, nunca sin embargo es falsa, y la rica gama de experiencias religiosas que corresponden a este progreso doctrinal puede servir de norma al crecimiento de la vida religiosa de los cristianos, que, en conjunto, no está al nivel de la doctrina teórica y oficialmente revelada.

4. Sentido literal y sentido espiritual.

En la terminología exegética, que en este punto no corresponde al uso común, el sentido *literal* de la Escritura no es el de las palabras consideradas en su acepción más inmediata y material, sino aquel que el autor ha querido expresar y que se desprende del contexto. Así el sentido literal de una metáfora no es la imagen sensible que evoca, sino la idea que sugiere al espíritu. La Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, está llena de antropomorfismos: nos habla del rostro de Dios, de sus ojos, del soplo de su boca, de sus manos, de su brazo. En tales pasajes el sentido literal no es que Dios tenga un cuerpo, con diversos miembros, sino únicamente que ejerce diversas actividades, análogas a las que los hombres ejercen con los órganos correspondientes.

Lo mismo que toda otra obra, la Biblia puede sugerir a su lector algo no previsto por el autor. Pero no ha sido compuesta por hombres abandonados a sus propias fuerzas y en esto consiste su originalidad. La inspiración hace de estos escritores instrumentos por los cuales pasa una palabra divina, y así algunas ideas que puede suscitar el libro sagrado, aunque excedan las intenciones del autor humano, han sido intentadas por el autor primario, Dios. Esto es lo que se llama sentido *espiritual*, por oposición al sentido *literal*, definido un poco antes.

El sentido espiritual auténtico no debe ser una violencia hecha a las palabras para introducir en ellas ideas extrañas. En esto se distingue del sentido *acomodaticio*, procedimiento ingenioso por el cual se dota a una expresión bíblica de un contenido sin relación alguna con su significación primaria. Tampoco es la utilización de un hecho o de un personaje bíblico como símbolo de una verdad conocida de otro modo. El sentido espiritual debe manar del sentido literal, elevando a una mayor potencia el valor religioso que este último contiene.

La revelación se desenvuelve en el tiempo. La providencia divina sigue siempre los mismos caminos, pero su acción se hace cada vez más fecunda. Sus primeras manifestaciones en la Historia religiosa del mundo, son figura de las que seguirán después, sin poseer todavía su perfección. Entre la antigua y la nueva Alianza se da semejanza y desigualdad, relación concretamente entre la *figura* y la *verdad*. El sentido espiritual consiste en esta prefiguración de una realidad más alta por medio de otra realidad, en general anterior en el tiempo, cuyo conocimiento nos da el sentido literal de un pasaje bíblico.

De este modo, el éxodo de Egipto era para Israel la liberación de un yugo tiránico en orden a la constitución de un pueblo consagrado al servicio del verdadero Dios. Ya los profetas habían considerado este hecho como un boceto y figura de la liberación que debía poner término a la cautividad de Babilonia. San Pablo, por su parte, nos ha enseñado a ver aquí el modelo de la vida cristiana, describiendo brevemente un paralelo que los Padres se complacerán en desarrollar. El neófito con su entrada en la Iglesia, escapa al poder de las tinieblas y comienza a saciarse en la fuente de gracias que es la Eucaristía; el bautismo, momento decisivo de esta iniciación, estaba prefigurado por el paso del mar Rojo, que puede denominarse en consecuencia un bautismo en Moisés (I Cor 10, 1-4).

Se pueden hacer tres subdivisiones del sentido espiritual:

Un sentido *típico*, o cristológico, cuando la Antigua Alianza prefigura la Nueva en sus realidades fundamentales, Cristo o la Iglesia;

Un sentido *moral*, cuando es figura de la conducta que cada cristiano debe observar o las operaciones de la gracia en ellos;

Un sentido *escatológico*, cuando es figura de los castigos últimos o de las alegrías del reino de los cielos, al fin del mundo.

Esta doctrina del sentido espiritual de la Escritura es muy importante, porque ella nos recuerda la continuidad orgánica entre las dos Alianzas y el provecho que todo cristiano puede sacar del Antiguo Testamento, superado pero no caducado en cuanto a sus valores más

profundos. La menor palabra de Dios tiene un carácter de universalidad que le permite desbordar los límites del espíritu individual del hombre a quien haya sido primeramente confiada; goza de una infinitud que no podrá ser nunca agotada. Es siempre posible trasladar sus preceptos a nuevas situaciones. Sobre todo las llamadas divinas, como las que contiene el Antiguo Testamento, son una exigencia a la cual no nos podremos nunca gloriarnos de haber satisfecho. Siempre nos impulsan hacia una perfección más elevada. Igualmente, una promesa o un don divino son prenda de otros dones más excelentes, son parte de una liberalidad que sólo el don de la vida eterna podrá adecuar.

De un modo insensible se puede pasar de este sentido espiritual, intentado por Dios, a otras interpretaciones mucho más libres. En sus obras oratorias y pastorales, los Padres de la Iglesia han acoplado a relatos que estaban en la memoria de todos, enseñanzas que sólo tenían con ellos una relación muy débil. Este procedimiento se justifica por su valor pedagógico y mnemotécnico, y por su adaptación al gusto de la época. Rasgos muy escogidos de la Escritura simbolizan a Cristo o a las leyes de la vida cristiana.

Semejante empleo de la Palabra de Dios ha tenido en nuestros días un resurgimiento favorable, gracias a escritos como los de Leon Bloy o de Paul Claudel. Sin condenar acomodaciones de este género, la reciente encíclica recomienda la mayor discreción en cuanto a su uso. Aparte del peligro de caer en arbitrariedades y en formas de mal gusto, podría comprometerse el deseo de aquellos que buscan ante todo en la Escritura la Palabra divina y no un pretexto para ejercer la fantasía, con el riesgo de desaprovechar las auténticas riquezas divinas por simples hallazgos humanos⁷. Una interpretación puramente figurativa del Antiguo Testamento no podría sin grave daño sustituir a un estudio esmerado, preocupado por determinar en primer lugar el sentido literal, utilizando severamente los recursos de la historia y de la filología, bajo la luz de la inteligencia y de la fe.

II. LA ESCRITURA Y LA REGLA DE FE

1. Escritura e Iglesia.

Dado que la Escritura es fuente de fe para todas las confesiones cristianas, es preciso determinar su relación con las otras reglas de fe que se dan en la Iglesia católica: la autoridad del magisterio eclesiástico y la tradición, en cuanto órgano de la revelación distinto de la Escritura.

Fe de la comunidad y recurso a la Escritura.

Por partir de un hecho lo suficientemente claro, es indudable que en la inmensa mayoría de los casos los individuos son iniciados

7. Pío XII, *Divino aflante*, AAS, I. c., pág. 311-312.

en el conocimiento de las Escrituras por la comunidad de los fieles en que viven. Esta primera instrucción en la fe y la afirmación de que algunos libros son sagrados es lo que despierta en los fieles el deseo y la posibilidad de encontrar en éstos la verdad religiosa. Y esto vale lo mismo para la Iglesia católica, en que existe una autoridad doctrinal decisiva, que para otras agrupaciones de creyentes con instituciones jerárquicas más o menos vigorosas: las iglesias ortodoxas, el anglicanismo y las diversas formas de protestantismo. Será, por el contrario, un caso rarísimo el de un lector incrédulo que, habiendo encontrado casualmente la Escritura, reconozca en ella la Palabra de Dios.

Es sólo la fe en la comunidad la que nos da la clave para poder descubrir el verdadero sentido de los libros sagrados y reconocer en ellos el mensaje divino. Así nos lo da a entender San Pablo cuando compara las condiciones en que se encuentran los judíos y los cristianos al leer a Moisés. Es como si aquéllos tuviesen su cara cubierta con un velo: no pueden ver nada, o, al menos, su visión es nebulosa e indistinta. Por el contrario los fieles convertidos al Señor Jesús están a cara descubierta y pueden leer sin obstáculos y percibir el sentido (2 Cor 3, 14-18).

Por tanto, hecha abstracción de la forma de gobierno y del poder de imponer una enseñanza que se reconoce al sujeto de la autoridad, puede decirse que, normalmente, los particulares aceptan la Escritura como regla de su fe merced al testimonio de la sociedad religiosa y que sólo gracias a las indicaciones de esta misma sociedad pueden encontrar en ella una enseñanza asequible. Por otra parte, el hecho de que tantos libros religiosos contemporáneos de los escritos bíblicos, nacidos en los mismos medios, hayan perecido o sobrevivido con gran dificultad a causa de que la comunidad cristiana no les consideró como emanados de Dios, manifiesta evidentemente que sólo a esta comunidad debe atribuirse la conservación material de los libros sagrados.

Tales hechos ayudan a comprender, si bien no la justifiquen por sí solos, la afirmación de la Iglesia católica de que ella es depositaria de la Escritura, encargada de conservarla en su integridad, y al mismo tiempo maestra de la enseñanza que contienen los libros santos. A sus ojos es necesario un guía que introduzca a los particulares en la sana inteligencia de un libro, cuya obscuridad en lo religioso no aportaría su luz a un espíritu aislado⁸.

Escritura e interpretación del magisterio eclesiástico.

A causa de esto en el Concilio de Trento, y más claramente aún en el Concilio Vaticano, la Iglesia católica proclamó su poder de juzgar el verdadero sentido y la interpretación de la Escritura en las cuestiones referentes a la fe y las costumbres. Los fieles deben tener como verdadero sentido de la Escritura aquel que tuvo y tiene su Santa Madre la Iglesia, y no pueden, por consiguiente, dar inter-

pretación alguna contraria a este sentido o al consentimiento unánime de los Padres ⁹.

Importa subrayar que el Magisterio de la Iglesia católica no pretende en modo alguno con tales afirmaciones erigirse por encima de la Escritura, ni se arroga tampoco el derecho de juzgar lo que en ella fuera verdadero o falso; pretende simplemente discernir lo que haya de verdadero o falso en las interpretaciones individuales que pueden aparecer a lo largo del tiempo. El libro inspirado, como todo libro antiguo, como toda proposición acerca de materias difíciles expresada en el lenguaje humano, puede ofrecer pasajes oscuros que den lugar a diversos pareceres. La Iglesia proclama solamente su poder de elegir alguna de estas diversas interpretaciones.

El verdadero alcance de esta reivindicación aparecerá más claramente aún si se tiene en cuenta la actitud adoptada por los Papas en sus últimas encíclicas acerca de la cuestión bíblica. La Iglesia ha mantenido en ellas el principio de la inerrancia absoluta de la Escritura con una firmeza difícilmente igualable. No admite la posibilidad del menor error en las afirmaciones reales del escritor inspirado, aun tratándose de hechos naturales o históricos. Sabe muy bien la Iglesia que esto no resultará siempre claro y, sin embargo, nunca ha abandonado una doctrina contra la cual se pueden presentar numerosas y especiosas objeciones ¹⁰.

Interpretación individual.

Por otra parte, las explicaciones oficiales de la autoridad de ningún modo deben sustituir al texto sagrado, como si la colección de documentos eclesiásticos pudiera hacer inútil la lectura de la Escritura. Tan sólo un corto número de textos ha sido interpretado infaliblemente en el curso de los tiempos por el magisterio o es objeto de un consentimiento unánime de los Padres. Queda, por tanto, abierto un inmenso campo a la libre investigación de los particulares, que deberán escudriñar el sentido de la Palabra de Dios con sus propias luces y bajo su propia responsabilidad ¹¹. A este estudio individual pertenecerá particularmente el juzgar de los asuntos profanos que eventualmente son tocados en los libros sagrados. Tales cuestiones no pertenecen a la misión doctrinal propia de la Iglesia, y ella misma no se atribuye el poder de juzgar directamente a no ser en materia de fe y de costumbres.

En cuanto a las materias religiosas que constituyen el fondo esencial de la Escritura, la única regla absoluta que se ha de imponer al lector creyente ha de ser la de no atribuir a un pasaje un sentido contrario a la fe solemnemente definida por el magisterio o al consentimiento unánime de los representantes autorizados de la enseñanza católica. Esta regla negativa será completada por las sugerencias,

9. CONCILIO DE TRENTO, Sesión IV (8 de abril de 1546); Dz 786; CONCILIO VATICANO, Sesión III (24 de abril de 1870); Dz 1788.

10. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 109-112; BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, EB 463-476; Dz 2186-2188; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., págs. 299, 314-18.

11. Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., pág. 319; cf. LEÓN XIII, *Vigilantiae*, EB 136.

ya más positivas, que provienen al cristiano de su cultura religiosa precedente. Su espíritu está ya en armonía con el contenido general de la Escritura, posee por la fe una idea de conjunto de la revelación que propone el libro sagrado y, de este modo, está preservado de errores de interpretación, inevitables de lo contrario en un conjunto de partes tan diversas, que su armonía y significación no pueden aparecer a primera vista ¹².

Canon escriturario y autoridad de la Iglesia.

El magisterio oficial de la Iglesia no pretende otra cosa que presentar a los fieles el libro sagrado y dirimir las dudas de interpretación en los casos más graves. Dada esta actitud, ¿se podría pensar que la Iglesia no hace más que continuar lógicamente el acto por el cual ha atribuido carácter sagrado y regulador a una lista de libros, constituida tardíamente? Sería en este caso algo semejante a un poder legislativo que no cesa de hacer referencia o interpretar eventualmente la ley anteriormente promulgada. De hecho, la lista actual de los libros sagrados (el canon bíblico) no ha sido impuesta desde el comienzo de la Iglesia; en su integridad no aparece sino a principios del siglo v con el papa Inocencio i (año 405). Esta lista ha sido progresivamente adoptada en la Iglesia hasta que el Concilio tridentino la reconoció oficialmente. No obstante, el magisterio de la Iglesia no acepta el honor de haber conferido autoridad a la Escritura; se contenta sencillamente con proponer a los particulares una colección de libros cuya autoridad viene directamente de Dios y que, desde la época apostólica, habían sido confiados como tales a la Iglesia ¹³.

La Escritura no se recomienda a sí misma, en el sentido al menos de que algún libro del Nuevo Testamento contenga una lista completa y exclusiva de los escritos inspirados que deben regular la fe cristiana. Es también muy inverosímil que una autoridad apostólica haya confiado de viva voz semejante lista a una comunidad particular o a la Iglesia entera. Las incertidumbres bastante prolongadas acerca de los límites exactos del canon parecen excluir que la tradición oral poseyese algo de este género.

Las comunidades fundadas por los Apóstoles hacían uso de un cierto conjunto de obras, cuyo núcleo era indiscutido y reconocido expresamente como de origen divino. Alrededor de este núcleo fijo oscilaban otros escritos que podían ser ocasionalmente utilizados para la piedad o ser objeto de citas y alusiones. Tal es la situación que reflejan las epístolas apostólicas, donde además de los testimonios expresos de la Escritura se encuentran citas, poco numerosas ciertamente, de apócrifos que la Iglesia posteriormente no ha reconocido como sagrados y canónicos.

Cabe pensar que el estado en que se encontraba en la Escritura el problema del canon escriturario es también el que presentaba la

12. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 94.

13. CONCILIO VATICANO, Constitución *Dei Filius*, cap. 11; Dz 1787.

tradición oral a la muerte de los Apóstoles: elementos verdaderos dispersos y no siempre bien distinguidos de elementos espúreos. Tal situación no ofrecía peligro en una época en que la palabra apostólica, aún viva en el recuerdo, podía bastar para determinar la fe de las comunidades. A medida que iba quedando más lejos esta fuente reguladora, se dejaba sentir cada vez más vivamente la necesidad de poder acudir a documentos escritos, que no estaban expuestos a los mismos peligros de alteraciones.

De esto procedió la difusión a través de toda la Iglesia de escritos, algunos de los cuales al principio sólo habían sido recibidos en círculos bastante restringidos; de aquí también derivó la preocupación por distinguir sin ambigüedades lo que era auténticamente normativo de lo que solamente tenía un valor de edificación. Surgió también el empeño de inventariar exactamente los datos de la tradición, recogidos sobre todo en las lecturas litúrgicas, cuyo carácter fragmentario era del todo semejante a las indicaciones dispersas de la Escritura. Se llegó así a constituir poco a poco una lista definitiva, apoyándose en los criterios de la recepción inmemorial y de cierta apreciación intuitiva del contenido que había determinado más o menos aquella aceptación. Lo que manifestamente no tenía origen apostólico era excluido sin discusión.

En tal operación la autoridad de la Iglesia no hacía sino aplicar a una materia nueva una tendencia ya legitimada por la misma Escritura, a saber, la de publicar una enumeración rigurosa a la cual no era lícito ni añadir ni quitar nada, según las normas que habían sido impuestas a la comunidad religiosa (Deut 4, 2; 5, 29; 13, 12; cf. Apoc 22, 17-18). En el caso del canon bíblico la Iglesia no añadió nada al depósito apostólico; se contentó con reunir los elementos dispersos, permitiendo de este modo a los individuos un uso más fácil y seguro de ellos.

San Francisco de Sales ha caracterizado con mucho acierto la naturaleza del acto por el cual la Iglesia ha constituido la lista definitiva del canon escriturario:

La dificultad es ésta: ¿si no fueron desde el comienzo indudables los libros en la Iglesia, cómo el tiempo les pudo conceder esta autoridad? La Iglesia, en verdad, no puede hacer canónico a un libro que no sea tal; puede sí declarar canónico un libro que no todos lo consideren como tal. Pero al hacer esto no cambia para nada la substancia del libro que era de por sí canónico, cambia simplemente la opinión de los cristianos, persuadiéndolos con una seguridad de que antes carecían. ¿Y cómo puede la Iglesia cerciorarse de que un libro es canónico? No tiene en efecto el privilegio de nuevas revelaciones, sino de interpretar infaliblemente el antiguo depósito de las revelaciones apostólicas. Ahora bien, si entre ellas no se encuentra la revelación sobre la autoridad de un libro, ¿cómo podrá la Iglesia averiguarlo? La Iglesia considera el testimonio de la antigüedad, la conformidad del nuevo libro con los ya aceptados, el gusto que el pueblo cristiano pueda sentir por él... y así cuando la Iglesia ve que el pueblo cristiano saborea como canónico un libro y saca de él provecho, está en condiciones de conocer que es un alimento sano y adecuado para los espíritus cristianos: ... de este modo cuando la Iglesia ha reconocido en un libro el gusto, el olor y el color, la santidad en el estilo, en la doctrina y en los

misterios, como semejantes al resto de los libros canónicos, y, por otra parte, posee el testimonio de testigos irreprochables de la antigüedad, puede declarar tal libro hermano genuino de los restantes del Canon. Ni cabe duda de que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en la formulación de este juicio, porque vuestros mismos ministros reconocen que Dios le ha conferido la custodia de las Sagradas Escrituras y que a propósito de esto San Pablo la llama *columna y firmamento de la verdad* (1 Tim 2, 15). ¿Cómo podría custodiarlas si no pudiese reconocerlas y sacarlas de la mezcla de los demás libros?

Y un poco más adelante añade:

No cabe sin embargo pensar que la antigua Iglesia y primitivos Doctores hubiesen osado colocar estos libros en el rango de canónicos de no haber poseído, de algún modo, el parecer de la tradición de los Apóstoles y de sus discípulos, los cuales pudieron conocer la apreciación misma del Maestro.¹⁴

La autoridad de la Iglesia no confiere por tanto autoridad a la Escritura; más bien podría decirse lo contrario. Sin embargo es cierto, por otra parte, que de algún modo el fiel particular se encuentra más cerca de la enseñanza de la Iglesia que de la Escritura. Los individuos no son engendrados en la fe fuera de la Iglesia; la adhesión a la Palabra de Dios se verifica en la sociedad de los fieles, unidos entre sí por el amor, a cuyo servicio se encuentra la autoridad jerárquica. De este modo la iniciación a la fe viene acompañada necesariamente de la recepción por el catecúmeno de la doctrina propuesta por un magisterio externo.

2. Escritura y tradición.

Este magisterio en la Iglesia Católica no pretende otra cosa que transmitir sin alteración el depósito que le ha sido confiado, bajo una doble forma: libros inspirados y tradición no fijada en una escritura canónica. Resta solamente decir algunas palabras sobre las relaciones que median entre la tradición y la Escritura e Iglesia.

La extensión del depósito escriturario.

El Concilio de Trento declaró que recibía y veneraba con igual afecto de piedad y de respeto todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, así como las tradiciones relativas a la fe y a las costumbres.¹⁵

De este modo el Concilio ha reconocido a la tradición un valor normativo idéntico al de la Escritura sin que por ello zanjase la cuestión controvertida entre católicos acerca de la extensión respectiva de la enseñanza de una y otra. ¿Hay en la tradición doctrinas que no estén contenidas en la Escritura? Se aducen como ejemplos algunos puntos de la fe cristiana que no constan expresamente en la Escritura; el más apremiante tal vez sea el referente al catálogo de los libros canónicos.

14. SAN FRANCISCO DE SALES, *Controversias* II, cap. 1, art. 3 y 4; cf. SAN ROBERTO BELARMINO, *De Verbo Dei* I, cap. 10.

15. CONCILIO DE TRENTO, Sesión IV (8 de abril de 1546); Dz 783.

De lo dicho anteriormente acerca de este asunto se puede deducir que el depósito de la tradición apostólica no parece ser más amplio en contenido que la Sagrada Escritura; es cierto no obstante que lo presenta de una manera más eficaz.

Véase, sin embargo, cómo el cardenal Newman responde a la cuestión planteada: «Los escritores inmediatamente posteriores al Concilio tridentino no niegan a mi entender que toda la fe católica pueda ser probada por la Escritura, aunque sostengan ciertamente que esta fe no puede fundarse en la sola superficie del texto sagrado, ni en un sentido escriturario asequible en la Escritura sin el auxilio de la tradición». ¹⁶

Para comprender lo bien fundado de esta afirmación y hasta podríamos decir, su necesidad, importa recordar que la revelación divina es consecuencia de una nueva vida que nos ha sido dada por Dios. El Verbo hecho carne ha venido a traernos a la vez vida y luz. A Nicodemo, que le saluda solamente como Maestro, Jesús le recuerda inmediatamente que es necesario nacer de nuevo para ver el reino de Dios (Ioh 3, 3). La revelación es el conocimiento del don de Dios. Constituye un todo orgánico: las nociones y las proposiciones en que es acuñada no podrán nunca agotarla; no serán verdades independientes las unas de las otras y sin conexión con la posesión global y viviente de una luz y de una comunión con Dios por la Iglesia entera.

Por eso se puede presumir que cualquier expresión un tanto rica de la revelación debe contener todas las virtualidades de ella, al menos en germen, y ofrecer puntos de enlace con todas las doctrinas en las cuales esta revelación puede refractarse. En consecuencia, aparece como absolutamente inverosímil que en el conjunto bíblico, en esta colección de escritos que van apareciendo a lo largo de más de mil años, cuyos temas y preocupaciones son tan variados, un punto esencial del mensaje divino haya sido totalmente pasado en silencio de tal modo que sólo a la tradición debamos su conocimiento. El ejemplo del Nuevo Testamento que de una manera casi constante aclara por citas de la Escritura todas las materias que trata, nos muestra de un modo evidente, los estrechos lazos que vinculan entre sí las diversas afirmaciones que se pueden hacer sobre el misterio revelado.

Cabe, por tanto, pensar que todos los aspectos de la verdad divina no han sido con la misma claridad revelados por la Escritura, pero no que haya verdades reveladas sin algún nexo con los libros santos.

Ya se entienda por tradición el conjunto de doctrinas y de prácticas en que se desenvolvía la vida de las comunidades fundadas por los Apóstoles y que han continuado ejerciendo su influjo posteriormente, ya también la multiplicidad infinita de manifestaciones del pensamiento y de la vida de los cristianos a través de los siglos, siem-

16. NEWMAN, *An essay on the development of christian doctrine*, 1845; en la edición revisada de 1878, cap. 7, pár. 4, núm. 4. Newman no cambió nunca después de su conversión (1845) este punto de vista, que le era común con los anglicanos; véase *Via media*, nota de la reedición de 1877, cap. xi, págs. 288-289, con la cita de la carta a Pusey.

pre la Escritura y la tradición serán dos funciones paralelas de la misma fe. En algunos casos son relativa y malterialmente independientes la una de la otra; de ordinario se afianzan mutuamente. Ambas transmiten la misma verdad aunque lo hagan bajo formas intelectuales distintas. El papel que han de desempeñar no es el mismo en la economía del pensamiento cristiano. La tradición no se reduce a un simple apéndice de la Escritura ordenado a transmitirnos la terminación de una lista de enunciados que hubiese sido cercenada en los escritos inspirados. Es mucho más que esto.

Escritura y tradición son dos fuentes de un mismo manantial vivificante. La Escritura según las relaciones ordinarias de la expresión escrita al conjunto oral y al conjunto de la vida, representa un pensamiento más firme, mejor definido contra las inexactitudes de detalle, pero también un medio de comunicación más precario y que no alcanza su verdadero sentido más que en relación al ámbito vital de que ha salido, y al Espíritu Santo, que confiere la autoridad, tanto a ella como a la Iglesia. Escritura y tradición se condicionan, se exceden mutuamente. No son dos fórmulas convertibles de un mismo mensaje, sino dos medios cuya colaboración es indispensable para que el don de Dios nos sea garantizado en su totalidad.

Interpretación de la Escritura y tradición.

La tradición, siendo como es portadora de la verdad de salvación, debe, según el pensamiento y la práctica constante de la Iglesia, intervenir en la interpretación de la Escritura. Cabe, por tanto, considerar sucesivamente la tradición como predicación apostólica y como eco de esta predicación.

La predicación apostólica y la Escritura.

La Iglesia instruida al principio, en la época apostólica, por la palabra de los testigos directos del Señor, ha sido el medio de donde ha salido el Nuevo Testamento, en donde los libros sagrados, herencia de Israel, han sido comentados con autoridad soberana y al que por consiguiente es indispensable hacer referencia para comprender la Escritura entera.

Todo escrito es posterior a la palabra viva, y no tiene otro fin que suplir las deficiencias posibles de la memoria o el alejamiento del orador. Implica una mayor precisión que la palabra, que siempre es susceptible de rectificarse a sí misma, y también, forzosamente, una mayor concisión. A causa de esta última razón es necesario frecuentemente comentarlo.

Es cada vez más frecuente el recurso a datos externos para comprender mejor un texto antiguo; la Escritura inspirada, como libro también humano, no puede quedar al margen de este procedimiento. Puede tratarse en algunos casos de añadir un testimonio histórico a otro en orden a un conocimiento histórico más amplio, pero también en otros casos puede darse la finalidad única de una mejor comprensión del pensamiento religioso, expresado por el autor sagrado en su obra. Un texto supone siempre en el lector la familiaridad con cierto

número de datos, ideas o hechos, que no se toma el trabajo de recordar expresamente. Cuando esta familiaridad desaparece a causa del alejamiento, un texto, que para sus primeros destinatarios era claro, se hace obscuro. Es preciso entonces suplir por medio de un estudio sistemático y erudito aquellos conocimientos adquiridos ordinariamente sin esfuerzo en el tiempo de su composición. Esta reconstitución artificial de un determinado horizonte mental no añade al texto nuevos datos, contribuye simplemente a descubrir con mayor seguridad los que en él están contenidos.

De este modo el conocimiento de la tradición apostólica puede suplir el silencio o ambigüedad de la letra del Nuevo Testamento y darnos así el sentido exacto del pensamiento que éste quería transmitir. Es verdad que esta tradición nos es accesible sólo a través de testimonios más recientes; pero no es quimérico el caso en que el acuerdo de antiguos escritores acerca de una doctrina, o de antiguas iglesias en una práctica, permita remontarse hasta la predicación apostólica y de este modo comprender mejor la Escritura, proveniente de los Apóstoles.

La tradición viviente y la Escritura.

No es éste solo el único papel que la tradición está llamada a desempeñar en la interpretación de la Escritura. Cristo y los Apóstoles han tomado una actitud ante el Antiguo Testamento. A su vez la Iglesia cristiana ha comprendido ambos Testamentos de un modo bien determinado. El cristiano actual no puede pretender remontarse por sí solo a las Escrituras originales, haciendo caso omiso de la ayuda que puede suministrarle toda esta cadena de intermediarios. Su interpretación debe, por tanto, tener en cuenta la tradición.

Es aquí donde importa dar a este factor del pensamiento cristiano todas sus verdaderas dimensiones. La tradición es esencialmente la continuidad de la vida religiosa en una comunidad, la expresión, ya fija ya mudable en sus términos, de su fe, esperanza y caridad. La tradición es vida, pero como es vida del espíritu, transporta, al menos virtualmente, un contenido intelectual. Siendo vida y vida divina es algo inagotable y, por tanto, toda doctrina que intente expresarla es necesariamente inadecuada e incompleta. Por medio de los ritos litúrgicos y las instituciones puede transmitir algo que las palabras y los textos no pueden contener y sin lo cual éstos serían incomprensibles o, al menos, perderían gran parte de su sentido. Es, por tanto, al mismo tiempo, una vida que se va modelando sobre un medio inestable y sobre una enseñanza invariable que marca las etapas de esta vida.

Esta tradición no está sujeta a repetir servilmente las palabras mismas de la Escritura o a explicar las oscuridades de ella por un comentario directo. Más aún, ni siquiera está limitada a la simple proposición de las doctrinas contenidas explícitamente en el texto sagrado. Lo fundamental es que en ambas se conserve el mismo mensaje, el de la Buena Nueva evangélica. Y como éste sobrepasa a causa de su origen divino todas las expresiones que de él pueden

darse con palabras y conceptos humanos, la tradición en algunos casos puede no ser el simple equivalente verbal o conceptual de la Escritura. Caben, por consiguiente, desenvolvimientos doctrinales, a partir de un depósito cerrado desde la época apostólica, en este ámbito inmenso de doctrinas donde repercute y se amplifica el eco de la palabra viva de los apóstoles y del Maestro mismo, en todas esas prácticas e instituciones, derivadas de la vida de las primeras comunidades cristianas a través de una historia larga y compleja.

La tradición es, en cierto modo, la manera según la cual el texto mismo o el mensaje de la Escritura ha sido comprendido en la Iglesia y puesto luego vitalmente en práctica. De esta interpretación, sea formal sea implícita, intenta aprovecharse el lector católico de la Biblia. No acude solo a la Escritura, sino acompañado de todos sus hermanos en la fe.

Hay que notar, por lo demás, que esta influencia de la tradición sobre la interpretación individual es sumamente suave y que son muy raros los casos en que se impone una dirección imperativa.¹⁷ Para que esto suceda se requiere previamente un consentimiento entre los comentarios realizados por la tradición, que recaiga a la vez sobre el sentido del texto y sobre la pertenencia de tal interpretación al depósito de la fe.

La conducta seguida por el lector católico de la Escritura no es de ningún modo arbitraria. A ella puede ser asimilada la de los especialistas en literaturas antiguas; en lo posible les agradará someter sus resultados en el desciframiento e interpretación de textos difíciles a la aprobación de otros sabios.

Sobre todo, la Escritura misma, por su propia estructura, invita a no llegarse hasta la experiencia original que ella transmite, si no a través de estos comentarios intermedios. Es, en efecto, muy raro que un libro sagrado se presente como una composición hecha de un golpe, como un documento primitivo en estado puro. Lo más corriente será que el texto sagrado haya incorporado a su substancia las reacciones de una serie más o menos larga de intermediarios ante el mensaje en él contenido. Particularmente las partes históricas no son de ordinario ni elaboración de un relato enteramente nuevo, construido sobre fuentes perfectamente dominadas, ni la pura y simple reproducción de los testimonios escritos primitivos; a causa de estos procedimientos mediatos, ofrecen una mezcla muy compleja de documentos primitivos y de las reacciones que en el curso de los siglos han suscitado en los creyentes que los leyeron y transmitieron a la posteridad.

La Escritura por sí misma manifiesta, pues, al mismo tiempo la preocupación por hacer llegar hasta las experiencias religiosas más señaladas del pasado en su expresión original y la de no dejar nunca al lector acercarse solo al pasado, sino bajo la dirección de una cadena de intermediarios. Para leer el libro inspirado en el mismo espíritu

17. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 96-97, 107; Pío XII, *Divino aflante*, AAS, I. c., pág. 319.

en que ha sido compuesto no se le puede separar de la tradición que ha escudriñado su mensaje, ha descubierto poco a poco el sentido de los grandes sucesos de la historia, y ha vivido las lecciones sacadas de esta lectura, adaptándolas a las diversas situaciones. La Palabra de Dios no descubre todos sus secretos al lector aislado, sino solamente a los que se sitúan en medio de una tradición.

Indudablemente sólo los primeros anillos de esta larga cadena han gozado del privilegio de la inspiración y por el hecho de haber entrado su testimonio en el texto sagrado adquiere un valor sin par, que no posee ni la exégesis de los Padres de la Iglesia más autorizados. Pero el procedimiento de composición, usado con tanta preferencia en los libros sagrados, es grandemente sugestivo para el creyente, por imperfecto que pueda parecer desde el punto de vista de la crítica histórica o del arte literario. La Escritura está íntimamente ligada a la tradición, no solamente porque aquélla fija por escrito un mensaje que fué antes predicado oralmente, sino también porque, para asegurarnos su comprensión, nos pone en contacto con toda una tradición, que ha hecho ya pasar este mensaje a su pensamiento y a su vida práctica.

3. Puesto de la Escritura en el pensamiento cristiano.

La Escritura es la palabra de Dios, y la Iglesia, a quien está encomendada su custodia para que los fieles sean preservados de los peligros que podría engendrar su uso inconsiderado, invita a sus hijos a aprovecharse de esta fuente abundante de luz y de vida. Todos, incluso los seglares, deberían hacer su lectura cotidiana de las partes más fácilmente asequibles, como los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas.¹⁸ Los predicadores que tienen la misión de anunciar al pueblo fiel la «palabra de Dios» no pueden satisfacer dignamente su obligación, a no ser que antes se hallen bien penetrados y poseídos de la Escritura: sólo acudiendo a las palabras divinas alcanzará su palabra humana la verdad y eficacia que no pueden venir más que de Dios.¹⁹

Tampoco la alta especulación teológica puede desentenderse de una familiaridad directa con este documento incomparable de la revelación cristiana. León XIII ha inculcado vigorosamente esta ley del pensamiento cristiano en términos que repetirán y confirmarán sus sucesores: «Es muy de desear y necesario que el uso de la Sagrada Escritura se extienda a través de toda la teología y se convierta, por decirlo así, en su alma; tal ha sido en todos los tiempos la enseñanza de todos los Padres y de los teólogos más eminentes y la que ellos han apoyado con su ejemplo. Todos ellos se han dedicado a establecer y afirmar sobre los libros santos, sin excepción alguna, las verdades que son objeto de la fe y las que de ésta se derivan. De los libros

18. BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, EB 488-492; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., pág. 303.

19. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 72; BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, ibid. 497; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., pág. 320.

sagrados y de la tradición divina se han servido para refutar las modernas invenciones de los herejes y para encontrar la razón de ser, la explicación y la relación que existe entre los dogmas católicos. Nada tiene esto de sorprendente para el que considere el lugar tan importante que ocupan los libros santos entre las fuentes de la revelación divina; hasta tal punto que sin el estudio y uso diario de aquéllos no podría la teología ser tratada de una manera conveniente y digna de tan elevada ciencia. Bueno es también, sin duda, que los jóvenes se ejerciten, sobre todo en las universidades y seminarios, en adquirir la inteligencia y la ciencia de los dogmas, y que, partiendo de los artículos de la fe, deduzcan sus consecuencias por medio de una argumentación establecida según las reglas de una filosofía experimentada y sólida. No obstante, el teólogo profundo no debe descuidar la interpretación de los dogmas, basada en la autoridad de la Biblia. La teología, en efecto, no toma sus argumentos de las demás ciencias, sino inmediatamente de Dios por la revelación. Por tanto, nada recibe de esas ciencias como si le fueran superiores sino que las emplea como a sus inferiores y servidoras (*Suma Theolog.* I, q. I, a. 5, 2^m).²⁰

León XIII, con una lógica notable, había ya aplicado, sacándola del Evangelio y de las epístolas, la regla formulada aquí abstractamente haciendo ver cómo Cristo y los Apóstoles acudían constantemente a la Escritura para apoyar e ilustrar su enseñanza, dándonos con ello un ejemplo que posee fuerza de ley.²¹ De un modo semejante Benedicto XV y Pío XII han tratado la cuestión del sentido espiritual, haciendo referencia al ejemplo que ofrece el Nuevo Testamento del uso de este sentido en orden a determinados pasajes del Antiguo Testamento.²²

Así, pues, aun cuando la Iglesia pueda enseñar sin error la Buena Nueva, sin necesidad de referirse a la letra de la Escritura, está muy lejos de no reconocer la dignidad eminente de ésta, que es obra toda ella y en cada una de sus partes del Espíritu Santo. Los libros santos son tales, no solamente porque contienen la revelación sin error (las definiciones de la Iglesia están en el mismo caso), sino porque tienen a Dios por autor en virtud del privilegio de la inspiración. Ésta es la enseñanza del Concilio Vaticano.²³

Si se desea percibir en un caso concreto la diferencia que media entre la Escritura, que es espíritu y vida, y las enseñanzas en que la Iglesia emplea toda su autoridad, considérese el caso de nuestro conocimiento de Cristo. El símbolo de la fe no ofrece otra cosa que un esquema sumamente breve de su vida: concepción virginal, nacimiento, pasión, muerte, descendimiento a los infiernos, resurrección, ascensión, glorificación; el símbolo de Nicea precisa ya que Cristo

20. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 99; citado por BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, EB 496; recomendación de la teología bíblica en Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., págs. 310, 320-322.

21. LEÓN XIII, EB 69-70; BENEDICTO XV, EB 476.

22. BENEDICTO XV, EB 499; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., pág. 311.

23. *Constitución sobre la fe católica*, cap. 11; Dz 1787.

es verdadero Dios, consubstancial al Padre, que se hizo hombre. Las definiciones de los concilios no harán más que repetir lo mismo, usando términos abstractos: una persona, dos naturalezas, dos voluntades, dos operaciones. ¿Qué serían estas secas fórmulas para la piedad cristiana sin el Evangelio? Es evidente que toda su utilidad se reduce o a ofrecer al catecúmeno un resumen, fácil de retener, de lo que se le ha enseñado y que debe profundizar, o también a poner fin en la Iglesia a una controversia comprometedora bien de la unidad de los espíritus, bien de la exacta comprensión de la Escritura en un punto esencial de la fe. Nada de todo esto puede sustituir al contacto directo o indirecto con aquellas fuentes inagotables para el conocimiento de la persona y enseñanza de Cristo que son los Evangelios.

Comparada con los documentos oficiales, rigurosamente garantizados por la infalibilidad de la Iglesia, la Escritura se caracteriza por una riqueza de doctrina y un poder de sugestión infinitamente mayores. Comparada con las innumerables producciones del pensamiento cristiano a lo largo de los siglos, se distingue, sobre todo, por una certeza y una rectitud indefectibles, propias de la Palabra de Dios y que no poseen las palabras de los hombres, por piadosos e instruidos que sean.

El cristiano no puede ciertamente subestimar las riquezas de esta inmensa literatura. Encontrará en ella el desarrollo de principios que la Escritura había solamente propuesto, la aplicación de sus exigencias a situaciones nuevas que ella no podía prever, la sistematización de sus enseñanzas dispersas o su coordinación con las adquisiciones recientes del pensamiento profano. No se puede renunciar deliberadamente a la ayuda fraternal que se ofrece de este modo para la penetración de la palabra de Dios y para su aplicación efectiva a todo el ámbito de la vida y del conocimiento. Con frecuencia estos escritos de segunda mano serán además para la mayoría el único medio, junto con la predicación oral, de poder instruirse en la revelación, puesto que el contacto inmediato con la Escritura, al menos con toda ella, resultará muchas veces imposible por falta de una preparación suficiente.

No obstante, cuanto más crece la cultura religiosa más imperioso se hace el deber de acudir directamente a la Escritura y de escrutar la revelación en su expresión más auténtica.

La tradición contiene indudablemente la revelación, pero si se entiende por tradición la enseñanza transmitida por los apóstoles a las comunidades por ellos fundadas, es cierto que no podemos alcanzar este depósito, a no ser mezclado con muchos elementos adventicios dentro del pensamiento viviente de la Iglesia. Solamente lo enseñado comúnmente por los doctores y presentado por ellos como perteneciente a la fe, posee suficientemente garantía para imponerse al asentimiento de los fieles.²⁴ Es claro que las doctrinas que reúnan esta doble condición no serán muy numerosas, a no ser

24. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 96 y 107.

que se las reduzca a un residuo exangüe e insípido. Las opiniones menos unánimes, no por ser tales habrán de ser erróneas; pero tampoco son recomendadas como ciertas. En un pensador determinado, que habrá quizás descubierto un punto de verdad, elementos inciertos podrán juntarse a intuiciones exactas. En resumidas cuentas, se impone una distinción.

Si para la vida cristiana puede ser suficiente un conocimiento de la revelación en contacto con opiniones humanas y mal discernido de ellas, aquellos que en la Iglesia sean capaces de reflexionar sobre su fe y profundizar sobre sus enseñanzas deberán tener la ambición de abrazar más de cerca la verdad.

El volumen mismo de la literatura cristiana impide que se la pueda asimilar en toda su extensión ni en parte amplia. Sería interminable la tarea de verificar si un punto de doctrina determinado está suficientemente atestiguado para considerarlo como auténtico. Y en cuanto a las opiniones propias de un determinado grupo o de un particular, ¿cómo juzgar de ellas si no se quiere consentir a atenerse exclusivamente a la evidencia subjetiva, tan expuesta a falacias, en estos temas religiosos que tanto superan la capacidad del espíritu humano?

El pensador cristiano que desee confrontar al menos con un documento objetivo estas luces individuales, que no se pueden ni se deben eliminar totalmente, encontrará en la Biblia una enseñanza segura al mismo tiempo que fecunda. La especulación teológica posterior le ofrece una orientación indispensable, sin la cual poco podría descubrir en los libros inspirados; pero, en último término, a éstos habrá que acudir para poder apreciar todo el movimiento del pensamiento cristiano.

Si en algunos casos la Iglesia, gracias a su tradición, nos da seguridad infalible del verdadero sentido de la Escritura, con mayor frecuencia la comparación con la Escritura servirá para discernir entre los documentos de la tradición cuál es un eco auténtico de la revelación, cuál en cambio mera palabra humana.

No se trata de reducir toda la teología, por un estrecho literalismo, a no ser sino un mero resumen de las fórmulas bíblicas o, a lo sumo, el enunciado de algunas consecuencias muy inmediatas de las mismas. La especulación se ha desarrollado, bien bajo el impulso de la vida y de la piedad cristiana, bien por la asimilación de métodos intelectuales provenientes de un medio pagano. Han sido adoptados nuevos conceptos, se han constituido nuevos sistemas de que el teólogo moderno no podría hacer caso omiso. Pero cuanto mayor importancia adquiera este aspecto técnico de la reflexión, tanto más necesario será que acudamos a la fuente siempre fresca de la Sagrada Escritura.

Simplemente por su forma literaria es apta para preservar de una abstracción excesiva y para mantener el pensamiento científico en mayor continuidad con los modos de expresión más espontáneos de la fe del pueblo fiel. Por otra parte, a causa del poder de edificación que le es propia, la Escritura es capaz de engendrar en el alma la

comprensión sintética y viva del misterio revelado, de donde brotan sin peligro nuevas fórmulas que no son textualmente escriturarias.

Un trabajo indispensable de crítica será el de inquirir si una determinada exposición teológica conserva el equilibrio doctrinal presentado por la fuente auténtica de la revelación, que es la Escritura. Esto supuesto, se podrá hacer ver los lazos profundos que unen a ambas expresiones sucesivas de una misma verdad. Deberán luego ser referidas de una manera explícita a los principios de fe aquellas doctrinas elaboradas en la Iglesia, como consecuencia de necesidades prácticas o bajo la inspiración de una posesión intuitiva de la fe. Sólo de este modo el pensamiento cristiano podrá desenvolver armoniosamente las diversas virtualidades que contiene, y las afirmaciones teológicas se apoyarán sobre una base más sólida que los argumentos de conveniencia, fácilmente susceptibles de ser orientados en todos los sentidos.

En la época patristica, la Escritura fué el medio en que se movió el pensamiento religioso, con un constante esfuerzo de mutuo acuerdo; ella fué también el instrumento privilegiado de progreso en la inteligencia del misterio. Aún anteriormente, podemos ver a Cristo y sus Apóstoles invocar frecuentemente el testimonio del Antiguo Testamento, justificar por textos sagrados sus asertos o buscar en ellos su punto de apoyo, su preocupación constante por afirmar y poner de manifiesto la continuidad entre su enseñanza y la del libro alegado en testimonio. Si no es el caso de encontrar allí perfectamente hecha una fórmula teórica, que baste proponer de nuevo, o la solución concreta de un problema inédito planteado por las circunstancias, estos modelos sublimes nos enseñan a descubrir el acuerdo existente entre una predicción y su cumplimiento, entre un principio, expresado por los libros sagrados o supuesto por ellos en una práctica, y una aplicación nueva del mismo. Resalta claramente de este ejemplo la ventaja de referir a la Escritura toda exposición nueva de la verdad de salvación, y la suma probabilidad, por no decir más, de que no exista asunto ninguno en la fe cristiana que no pueda ser esclarecido por la Escritura, es decir, de que en ella está contenida la revelación entera.

Así, pues, el creyente católico está sometido a diversas reglas de su fe y de su pensamiento, que desempeñan empero diversos papeles. De un modo general la vida y la enseñanza de la Iglesia son como un medio fecundo que ofrece incesantemente al individuo los elementos que la práctica o el pensamiento habrán de assimilar. Pero el conocimiento de los misterios de la salvación importa, al lado de una iniciación sumaria, una penetración más alta que, por lo demás, no es indispensable para el fervor de la caridad. Si la primera recibe su objeto de la autoridad jerárquica, que puede imponer o rechazar rigurosamente ciertas fórmulas, la segunda está más bien bajo una vigilancia subsiguiente de la que recibe sólo amplias directrices.

A esto se debe el que ciertos actos solemnes del magisterio jerárquico, que suponen el ejercicio ordinario de la función doctrinal de la Iglesia, precisen con autoridad soberana el enunciado, bien de

artículos de la fe indispensables para el bautismo, bien de verdades objeto de controversia que pudieran comprometer la unidad de los espíritus o la integridad de alguna parte esencial de la revelación. El cristiano que se somete a esta proposición del objeto de su fe y encuentra en ella las bases seguras para el desenvolvimiento de su reflexión, no por esto encuentra cerrada la puerta al deseo y posibilidad de profundizar en los misterios de la salvación, ni debe resignarse a esperarlo todo de una enseñanza exterior.

Ambas cosas, obediencia e iniciativa, deben entrar en juego para que se dé el progreso del conocimiento religioso en orden al logro de aquella inteligencia muy fructífera de que habla el Concilio Vaticano.²⁵ Allí donde la palabra de la autoridad no aporte más que un estímulo general, sin directivas precisas, el fiel no está abandonado totalmente a sus propias fuerzas. Con la ayuda preciosa que le prestan las manifestaciones diversas de la fe a lo largo de los tiempos, puede él muy bien adentrarse en la interpretación de la Escritura y buscar su luz siempre brillante.

Con esta preparación la lectura de la Escritura es fecunda. Se puede esperar de ella un conocimiento siempre vivo y hondo de las verdades reveladas. Sin duda no se puede contar con que se realice por este camino una unidad rigurosa de opiniones. El sentido de la Escritura no es siempre indiscutiblemente claro, pero, una vez realizada la conformidad de los espíritus en los puntos esenciales, merced a las luces de la tradición propuestas por la Iglesia, la diversidad de ellos no harán otra cosa que manifestar la diversidad de dones del Espíritu Santo, cuyas riquezas no pueden difundirse plenamente sino en la comunidad entera, pues sobrepasan la capacidad de cada individuo. Si todos se esfuerzan en conformarse lo mejor posible a esta regla divina, que es la Escritura inspirada, la variedad de aspectos del misterio divino percibidos por cada uno no será más que la refracción en las inteligencias creadas de una luz perfectamente indivisible.

Por esto el magisterio oficial de la Iglesia, no cree necesario dirimir todas las controversias posibles entre los teólogos, ni proponer autoritariamente una enseñanza precisa acerca de «las cuestiones más profundas y difíciles» abordadas por los doctores ortodoxos.²⁶ Reiteradamente la Santa Sede ha renunciado a zanjar teóricamente discusiones sometidas a su tribunal y se ha limitado a recordar a los contendientes los deberes de mutua caridad y tolerancia.²⁷ Ha afirmado expresamente la libertad de que todos deben gozar, supuesto el respeto a las exigencias de la Iglesia acerca de la fe y de la orientación general de los estudios.²⁸

25. *Constitución sobre la fe católica*, cap. 4; Dz 1796.

26. Véanse las declaraciones finales de la lista de proposiciones sobre la gracia divina, dictadas por la Santa Sede; Dz 142.

27. Por ejemplo, a propósito de la Sangre de Cristo, de la Inmaculada Concepción (en 1483; posteriormente este privilegio de la Virgen, fué definido por Pío IX en 1854), de la gracia eficaz, de la atrición; Dz 718, 735, 1090-1097 y 1146.

28. LEÓN XIII, *Vigilantiae*, EB 136; Pío XI, *Studiorum duces*; Dz 2192; Pío XII, *Divino afflante*, AAS, I. c., pág. 319.

Cúmplese de este modo el programa de una antigua fórmula: «unidad en las cosas necesarias, libertad en las dudosas, caridad en todas». Así también las inteligencias pueden gozar de aquella libertad que sólo se encuentra, según San Pablo, donde se halla el Espíritu del Señor (2 Cor 3, 17). Pero esta libertad de los hijos de Dios no es una licencia anárquica; viene, en efecto, en pos de una obediencia leal a una autoridad externa y tiene lugar dentro de la sumisión a la autoridad interna del Espíritu Santo y de su expresión visible más excelsa, la Escritura inspirada. Es una realización, todavía imperfecta, de los privilegios de la Nueva Alianza.

Yo pondré mi ley en ellos,
y la escribiré en su corazón,
y seré su Dios
y ellos serán mi pueblo.
No tendrán ya que enseñarse unos a otros,
ni exhortarse unos a otros,
diciendo: «conoce a Yahvé»,
sino que todos me conocerán,
desde los pequeños a los grandes (Jer 31, 33-34).

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones.

- NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 4 1952.
BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 2 1951.
La Biblia, traducción y comentario de los PP. Benedictinos de Montserrat, 32 vol. (18 tomos publicados; tres de ellos, de láminas), Montserrat 1928 ss.
En catalán, con el texto de la Vulgata.
La Sagrada Biblia, traducción de la Fundación Bíblica Catalana, 15 vol. Barcelona 1928 - 1948. El NT, con el texto griego.
J. STRAUBINGER, *El Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.
A. CRAMPON, *La Sainte Bible*, Desclée et Cie. 3 1939.
La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, 43 vol. Éd. du Cerf, Paris 1948-1954.
F. VIGOUROUX, *La Sainte Bible Polyglotte*, 8 vol., Roger et Chernoviz, Paris 1900 - 1909.
CH. OSTY, *Le Nouveau Testament*, Éd. Siloé, Paris 1949.
M. J. LAGRANGE, O. P., *Sinopsi Evangelica*, F. B. C., Barcelona 1927. Texto griego, con traducción catalana, de J. M. Llovera - L. Carreras.

Obras de iniciación.

- S. PRADO, *Praelectionum Biblicarum Compendium*, 5 vol., Ed. El Perpetuo Socorro, Madrid 1940-47.
J. STEMMUELLER, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947.
La inspiración divina de la Sagrada Escritura. CT XLII (1930) págs. 58-77.
M. DE TUYA, O. P., *Si es posible y en qué medida un "sensus plenior" a la luz del concepto teológico de inspiración*, CT LXXIX (1952) págs. 369-418.

La Sagrada Escritura

- A. COLUNGA, O. P., *Los sentidos de la Escritura y las leyes de la Hermenéutica*, CT II (1910-11) págs. 226-240.
Naturaleza de la Escritura, CT VII (1913) págs. 5-28.
El método histórico en el estudio de la Sagrada Escritura, según Santo Tomás, CT XXXV (1927) págs. 30-51.
- C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950.
- A. ROBERT y J. TRICOT, *Initiation biblique*, Desclée, París 1939.
- H. DUESBERG, *Les idées chrétiennes de l'Ancien Testament*; Maredsous 1948.
- A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*. Éd. du Cerf. París, 1948.
- J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Aubier 1951.
- J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*; Coll. «Témoins de Dieu», Éd. du Cerf, París; Coll. «Lectio divina», Éd. du Cerf, París.

Diccionarios.

- H. HAAG, *Bibel-Lexikon*, Benziger & Co. Einsiedeln 1952 ss. La edición española, Ed. Herder, Barcelona, en curso de preparación.
- Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, París.
- G. KITTEL, *Theologisches-Wörterbuch des neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart.

Colecciones de comentarios.

- A Catholic Commentary on Holy Scripture*, publicado bajo la dirección de B. ORCHARD, con la colaboración de 42 especialistas de Europa, América y Australia, Ed. Nelson, Londres 1952. La edición española en 4 vols., bajo el título de *Verbum Dei*, se halla en curso de publicación; Ed. Herder, Barcelona 1955 (vol. 1) ss.
- Études bibliques*, Gabalda, París.
- Verbum salutis*, Beauchesne (sólo del Nuevo Testamento), París.
- L. PIROT, *La sainte Bible*, Letouzey et Ané, París.

Monografías.

A. Geografía.

- F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 vol., Gabalda, París.
- A. FERNÁNDEZ, S. I., *Geografía bíblica*, Vilamala, Barcelona 1951.
- Problemas de topografía palestinese*, Editorial Litúrgica Española, S. A., Barcelona 1936.
- M. LEGENDRE, *Le pays biblique*, Bloud et Gay, París 1928.

B. Antiguo Testamento.

- G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, 2 vol., Miracle, Barcelona 1945-47.
- SCHUSTER-HOLZAMMER, *Historia Bíblica*, 2 vol., E.L.E., Barcelona 1934-35.
- L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des juges à la captivité*, 3 vol., Picard, París 1932.
- DANIEL-ROPS, *Histoire Sainte, Le peuple de la Bible*, Fayard, París 1943.
- L. DENNEFELD, *Histoire des livres de l'Ancien Testament*, Bloud et Gay, París.

C. Nuevo Testamento.

- M. J. LAGRANGE, O. P., *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo*. E. L. E., Barcelona 1942.

Fuentes de la teología

- G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Miracle, Barcelona 4 1951.
- J. LEBRETON, *Vida y doctrina de Jesucristo*, Razón y Fe, Madrid 1952.
- F. PRAT, S. I., *Jesucristo*, 2 vol. Ed. Jus, Méjico 1948.
- L. CL. FILLION, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, 4 vol. FAX, Madrid 1948.
- F. M. WILLAM, *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Espasa Calpe, Madrid 1949.
- A. FERNÁNDEZ, S. I., *Vida de Jesucristo*, BAC, Madrid 1948.
- J. DE MALDONADO, S. I., *Comentarios a los cuatro Evangelios*, BAC, Madrid 1950 ss.
- J. M. BOVER, S. I., *Comentario al sermón de la Cena*, BAC, Madrid 1951.
- F. PRAT, S. I., *La teología de San Pablo*, 2 vol., Ed. Jus, Méjico 1947.
- J. M. BOVER, S. I., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid 1946.
- DANIEL-ROPS, *Jesús y su tiempo*, Barcelona 1954.
- M. J. LAGRANGE, O. P., *Évangile selon saint Matthieu*, Gabalda, París 2 1923.
- Évangile selon saint Marc*, Gabalda, París 3 1920.
- Évangile selon saint Luc*, Gabalda, París 2 1921.
- Évangile selon saint Jean*, Gabalda, París 6 1936.
- A. LEMONNYER, *Théologie du nouveau testament*, Bloud et Gay, París 1928.
- J. BONSIIVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Beauchesne, París 1946.
- L'Évangile de saint Paul*, Aubier, París 1948.

Capítulo III

LA LITURGIA

por I. H. DALMAIS, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. NATURALEZA DE LA LITURGIA	83
1. Teología, «teología mística», liturgia ...	83
2. La liturgia como acto	84
3. La liturgia como misterio	85
4. Ensayo de una definición	87
II. TEOLOGÍA Y LITURGIA	88
1. La liturgia lugar teológico	88
2. La liturgia «didascalía» de la Iglesia	89
3. Empleo de la liturgia en teología ...	91
III. COMPONENTES DE LA LITURGIA	93
1. Las grandes líneas de la liturgia .	93
2. Los elementos de la liturgia ...	95
Los ritos	95
Las palabras	96
3. Las estructuras litúrgicas	98
IV. EL DESENVOLVIMIENTO DE LA LITURGIA	100
1. Los primeros siglos	100
2. Las liturgias orientales	101
3. Las liturgias occidentales	103
BIBLIOGRAFÍA	105
APÉNDICES:	
1. Nota sobre los libros litúrgicos (I.-H. D. y A. M. H.)	107
2. Tablas de los ritos y lenguas litúrgicas (A. M. H.)	109
3. El calendario eclesiástico (A. M. H.)	110

I. NATURALEZA DE LA LITURGIA

1. Teología, «teología mística», liturgia.

El misterio único de salvación, cuya predicación y custodia están encomendadas a la Iglesia hasta el fin de los tiempos, puede ser considerado bajo tres aspectos inseparables y complementarios:

Puede el hombre ser adoctrinado por la Verdad Primera que se le propone en la Palabra de Dios. Esta palabra, recibida en su inteli-

gencia, fructifica en una «sabiduría», ciencia eminente, a la vez humana y divina; humana en el modo, por la estructura y las condiciones de la inteligencia humana, divina por su origen y su objeto, Dios Verdad que se comunica en la fe. Este aspecto corresponde a la teología propiamente dicha, cuya exposición se encontrará en la segunda parte de esta obra.

Puede ser también que Dios, presente mediante la fe vivificada por la caridad en lo más íntimo del hombre, eleve las potencias del alma humana a un modo de obrar que exceda su capacidad natural, y comunicándose al hombre de una manera inefable, le vaya modelando progresivamente hasta alcanzar la medida de la plenitud de Cristo (Eph 4, 13). Corresponde este aspecto a la «teología mística», entendida esta palabra en el sentido común a partir de los escritos del Seudoareopagita.

Puede finalmente Dios hacer presente en su Iglesia el misterio de salvación según un modo adaptado a las condiciones presentes de su existencia temporal y al carácter social de la humanidad. Él modela a cada uno de los miembros de la Iglesia según el puesto que le es asignado dentro del organismo total, y a la vez revela su misterio de salud, no sólo de un modo intelectual de tipo didáctico, sino de un modo vital y experimental.

La teología propone el misterio de salud, pero de suyo no lo causa. La «teología mística» no se ajusta al carácter social y a las condiciones normales de la existencia humana. La liturgia, en la cual, como lo indica su mismo nombre, la iluminación de la inteligencia cede paso a la operación, significa y causa a la vez este misterio de salud, aunque sin explicitarlo según las categorías intelectuales, que requiere la elaboración de una ciencia. El aspecto del «saber» es subordinado en ella al de la eficiencia. Por esto parece ser como el punto de convergencia de las dos teologías, «especulativa» y «mística». Pero mientras que éstas caen únicamente bajo el poder de magisterio de la Iglesia, la liturgia, en cambio, es íntegramente el acto propio de la Iglesia, de cuyo carácter social en el plan mismo de la salvación es fundamento.

2. La liturgia como acto.

Subrayar esta nota de la liturgia, la de ser *el acto* de la Iglesia, nunca será una exageración. Se trata, efectivamente, de algo que la especifica primariamente y señala a la liturgia su propio puesto en el conjunto de la «doctrina sagrada» y de la comunicación del misterio de la salvación: «Id y enseñad a todas las naciones, *bautisadlas...*» (Mt 28, 19); «*haced esto en memoria mía*» (Lc 22, 19). Estas dos palabras de Cristo, pronunciadas en la tarde de la Cena y en el momento de su Ascensión, constituyen la base y son el punto de partida de toda la liturgia. La unión íntima de la enseñanza y de la acción, en la cual los teólogos verán la característica del acto sacramental, no es algo privativo de éste, a no ser que se dé al término sacramento toda su amplitud originaria. Se da también en toda la

liturgia, supuesta la precisión de que la enseñanza está siempre ordenada al acto, incluso en la liturgia laudatoria.

Decimos *acto*, no *acción*. Aun cuando la diferencia es mínima, parece sin embargo importante aprovecharse de la existencia de estos dos vocablos en sus acepciones precisas. *Acción* implica una expresión exterior transmutadora de un objeto y consecuentemente de sus relaciones con el sujeto; *acto* se dice también de la manifestación de una virtualidad inmanente del sujeto, sin tener en cuenta su repercusión en el objeto externo y sus relaciones. Ahora bien, parece característico de la liturgia ser *acto* siempre, aun en el caso de que no se pueda discernir si se da propiamente una acción. Por ella la Iglesia adquiere conciencia, en cuanto cuerpo social, de aquello que constituye su razón de ser en su estadio terreno: ser la dispensadora del misterio de salvación en la humanidad.

De aquí se derivan, como veremos más adelante, consecuencias importantes para el uso de argumentos litúrgicos en teología; pero también se desprende lo que de momento más nos interesa señalar, la situación especial de la liturgia en el orden de la «doctrina sagrada». No es una ciencia, aunque pueda y deba existir una ciencia de la liturgia, pues no se llega a ella por el camino de la especulación, sino de la «práctica». Finalmente, los monumentos de la liturgia, especialmente los textos litúrgicos, por grande que sea su importancia, no constituyen la liturgia; sólo llegan a serlo cuando son ejecutados, como sucede también a una partitura musical. Todavía lo son menos los ritos y las rúbricas que los explican; éstos constituyen simplemente medios para ponerla en ejercicio y pasan a ser liturgia solamente cuando son oportunamente cumplidos en orden al fin de su institución, es decir, la comunicación del misterio de salvación.

Así se comprende por qué no basta el simple hecho de que se realice un acto en común en la Iglesia, aun cuando sea por medio del ministerio sacerdotal, para que sea un acto litúrgico; pues para esto es necesario que se dé una relación inmediata y necesaria con la dispensación del misterio de salvación, única cosa que constituye el acto propio de la Iglesia.

3. La liturgia como misterio.

Hemos empleado en varias ocasiones la expresión «misterio de salvación» para designar la realidad que constituye la liturgia. Es necesario precisar ahora el sentido técnico de esta expresión. Entresacada del lenguaje paulino,¹ vino a ser tradicional a lo largo de la época patristica y, en especial, en los textos litúrgicos, bien sea en la forma griega, preferentemente «mysteria», en plural, para los occidentales, bien sea en su traducción latina «sacramenta». El uso de ella permaneció siempre bajo la fórmula «los sagrados misterios», aplicada a la Eucaristía, pero su sentido profundo quedaba olvidado

1. Rom 16, 25; Eph 1, 9; 3, 3 ss; Col 1, 26 ss.

y su contenido difícilmente alcanzado en toda su plenitud. Han contribuido a su restauración algunos trabajos recientes y señaladamente los de Dom Casel y sus colaboradores de Maria-Laach, y si bien la «teología del misterio», no debe ser aceptada en todos sus detalles, tales trabajos han preparado el medio hasta ahora más adecuado, a la par que sólidamente enraizado en la tradición antigua, para estudiar la esencia de la liturgia.

Un misterio, en el sentido litúrgico de la palabra, es «una acción sagrada y de culto en la cual una obra redentora del pasado se actualiza bajo un determinado rito, cuyo cumplimiento hace que la comunidad que lo realiza participe de esa obra redentora adquiriendo la propia salvación». ² El culto cristiano en su conjunto es efectivamente un «misterio» en el sentido de la definición, cuya especificación proviene de una relación necesaria al acto redentor. De hecho el «misterio litúrgico» se identifica con uno de los aspectos del misterio de Cristo, en el sentido implicado en estas palabras de San Pablo: «... nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra en Él» (Eph 1, 9-10). Efectivamente el misterio de la salvación se hace presente a las diversas generaciones en todo el orbe mediante el «misterio litúrgico», sin que ello disminuya la eficacia inmediata de Cristo Redentor, Sacerdote único y eterno de la humanidad. Esto es lo que debemos estudiar más al detalle a través de los diversos modos de expresión de la liturgia cristiana.

El hecho es suficientemente claro por lo que toca a la liturgia sacramental y no solamente por lo que se refiere a la liturgia eucarística, que siempre ha conservado en el lenguaje eclesiástico el título de misterio y que hace presente en su pleno sentido y eficacia el misterio redentor, ni tampoco solamente si nos referimos a los ritos sacramentales propiamente tales, en los que Santo Tomás ve inmediatamente operando a la humanidad de Cristo en su Pasión salvadora; ³ sino que es claro también por orden a todo el amplio conjunto de símbolos que constituyen una especie de universo sacramental, en que, como consecuencia de la Encarnación del Verbo, las realidades visibles han sido transportadas del orden natural al orden sobrenatural, en dependencia de la naturaleza humana de Cristo.

Lo mismo se ha de decir, aunque no sea tan evidente de un modo inmediato, por lo que respecta a todo el conjunto que compone la liturgia laudatoria: el Oficio divino, sus aditamentos ceremoniales, determinadas procesiones. Lo que propiamente constituye en liturgia al oficio divino es ser la oración de la Iglesia en su unión inseparable con Cristo. Es en realidad un acto sacerdotal del sacerdocio único de Cristo, y de aquí proviene su carácter canónico. El oficio es la toma de posesión que hace Cristo de la duración temporal en el doble ciclo por el cual ésta escapa al carácter de irreversibilidad y es por tanto

2. D. O. CASEL, *Le mystère du culte chrétien*, pág. 109.

3. III, q. 61, a. 1, 3 m.; q. 62, a. 5.

apta para significar la eternidad en el interior del devenir: el ciclo diurno de la sucesión de las horas, y el ciclo anual, sea el de las semanas (ciclo lunar), sea el de las estaciones (ciclo solar y sideral). Todas las liturgias se han complacido en relacionar este doble ciclo con el misterio de la salvación: el ciclo diurno canta a Cristo como «sol de salvación» (*sol salutis*); el ciclo anual se concibe como polarizado en dos sentidos, a saber, por la Epifanía o Advenimiento del Señor y por la Pascua, memorial del acto redentor. Todo el conjunto de salmos, cantos, lecturas y oraciones que constituyen el oficio, tienen por objeto extender a toda la duración del tiempo la presencia y la actualidad (*hodie*) del misterio de la salvación, tal como culmina en el culto de la Eucaristía.

Hay otro aspecto, ampliamente desarrollado por los Padres,⁴ por el cual la liturgia de alabanza pertenece al orden del misterio. En su celebración los miembros de la Iglesia, seglares, monjes, clérigos, se hallan en directa relación y comunión con la liturgia eterna del cielo, que describe San Juan en el Apocalipsis (cap. 4-7) y que se desarrolla en presencia del trono divino en torno al Cordero. Como escribe el autor de la Epístola a los Hebreos, «vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, y a las miríadas de Ángeles, a la asamblea» (12, 22). Estamos aquí ante el cumplimiento del «Misterio» en sentido paulino, significado y efectuado por la liturgia en cuanto es el acto de la Iglesia.

4. Ensayo de una definición.

Ahora puede verse cuán insuficiente resulta la definición corriente de liturgia: «el culto oficial de la Iglesia» (D. Lefèbvre), y sobre todo cuando tratamos de ampliar esta definición:

La liturgia es el ejercicio exterior y colectivo de la virtud de la religión, practicada por los miembros de la sociedad eclesiástica, bajo la presidencia de un representante de la Jerarquía, el cual actúa en virtud de la misión sacerdotal de que está revestido y según las normas de una disciplina organizada previamente por la Iglesia, es decir, por Jesucristo o por sus representantes⁵.

Esta definición no es explicativa sino puramente descriptiva. ¿Qué es lo que constituye el culto «oficial»? ¿Depende sólo acaso de una determinación arbitraria, exclusivamente de tipo legislativo? Por otra parte, fundamentar una definición de la liturgia en el ejercicio de la virtud de religión, lleva consigo el peligro de preterir lo que en la liturgia cristiana es más esencial, es decir, su pertenencia al orden del misterio de salvación. Cuando Santo Tomás, en su Suma Teológica, estudia el culto dentro del tratado de la virtud de religión, reserva expresamente el caso de los sacramentos, que según él es más propio estudiar a continuación del tratado de Cristo, como una

4. Cf. PETERSON, *Le livre des anges*.

5. D. COELO, *Cours de liturgie romaine* 1, pág. 18.

prolongación, a través del tiempo, de su actividad salvadora.⁶ Ahora bien, toda la liturgia cristiana es en cierto sentido sacramental, y los actos de culto, tales como la oración en sus diversas formas de adoración, de expiación y de impetración, en tanto son litúrgicas en cuanto son íntimamente asumidas por el misterio de Cristo Salvador.

Se ve, por tanto, cómo una definición de la liturgia cristiana ha de fundarse primordialmente en este aspecto esencial que la diferencia radicalmente de toda otra forma de culto. Ahora bien, Cristo obra su misterio de salvación por medio del ministerio de su Iglesia, a la que ha confiado su dispensación. Podemos, por consiguiente, definir la liturgia: *el conjunto de ritos y de fórmulas por las cuales se ejerce en la Iglesia el ministerio sacerdotal de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, para el cumplimiento del misterio de salvación.*⁷

Esta definición abarca todos los actos litúrgicos, cuya relación necesaria con el misterio de salvación hemos señalado, no pudiendo por otra parte aplicarse más que a ellos. Se excluyen en ella todos los ejercicios de culto, aun organizados oficialmente en la Iglesia, que no entrañan esta relación necesaria con el objeto propio del sacerdocio de Cristo. En las páginas que siguen entenderemos la liturgia en este preciso sentido.

II. TEOLOGÍA Y LITURGIA

1. La liturgia, lugar teológico.

La liturgia es indiscutiblemente una de las fuentes, o, para usar la terminología técnica, uno de los «lugares» de los que la teología puede tomar los argumentos que le permiten elaborar una exposición sistemática y científica de la fe cristiana. Pero la naturaleza propia de este lugar y las condiciones en las que ha de ser utilizado suponen la noción de liturgia tal como nosotros nos hemos esforzado en determinarla anteriormente. El puesto propio que debemos señalarle en el conjunto de los «lugares teológicos» depende de la condición especialísima propia de la liturgia dentro del complejo organismo que constituye la «doctrina revelada», o sea, la comunicación a la humanidad, por la revelación, de la eterna Verdad divina y de su plan de salvación en el mundo.

La liturgia, como queda dicho, es un *acto*. No cabe, por tanto, usar de ella simplemente como de una doctrina, identificándola, en su uso teológico, con los textos litúrgicos. Estos textos no son propiamente litúrgicos sino en la medida en que son dispuestos dentro del conjunto de culto al cual pertenecen, y que implica asimismo actitudes y melodías, ordenadas a poner de relieve y precisar el sentido

6. II-II, q. 89, prol.

7. Cf. la definición propuesta por la encíclica *Mediator Dei*: «La sagrada liturgia es, por tanto, el culto público que nuestro Redentor, como cabeza de la Iglesia, rinde al Padre, y es el culto que la sociedad de los fieles rinde a su cabeza y, por medio de ella, al Padre Eterno; es, para decirlo en pocas palabras, el culto integral del cuerpo místico de Jesucristo, esto es, de la cabeza y de sus miembros» AAS xxxix (1947) 14; trad. de «Ecclesia» vii (1947) pág. 622.

litúrgico de aquéllos. No cabe, en consecuencia, extraer en Teología argumentos de los textos litúrgicos como si se tratase de documentos de la tradición exactamente equivalentes a otros. Dichos textos forman parte de una acción, y es el todo y no sólo los textos lo que debe constituir el tema de estudio para el teólogo que pretende argüir partiendo de la liturgia.

La liturgia, como hemos precisado también, es un «misterio», o sea, un acto a la vez simbólico y eficaz que hace presente el misterio de salvación. Esto implica un nuevo carácter específico que condiciona el uso teológico de la liturgia. Ésta viene a coincidir, teniendo en cuenta algunas diferencias que se señalarán, con los datos bíblico y sobre todo evangélicos, en que la enseñanza doctrinal no puede separarse del cumplimiento de la obra de salvación. Pero mientras que en el dato bíblico el Mensaje se encuentra en primer término, en la liturgia lo está la realización del misterio y la enseñanza no constituye el objeto primario ni de los textos ni de los ritos. Por eso el teólogo no puede reprochar a la liturgia su imprecisión ni el empleo de formas metafóricas, ni tampoco, por ejemplo, la desviación del sentido literal de los textos bíblicos. Para obtener de los datos litúrgicos todos los frutos que pueden ofrecer al teólogo, es preciso colocarse dentro de las categorías propias de la realización cultural y social del misterio de salvación. Conviene, por tanto, atribuir un puesto especial a la liturgia entre los lugares teológicos y no confundirla, sin más, dentro de los otros datos de la tradición, al lado de los Concilios, de los Padres, o de los teólogos.

2. La liturgia, didascalia de la Iglesia.

La liturgia reviste, aun en el plano doctrinal, una característica peculiar por el hecho de ser, según expresión de Pío XI:⁸ «órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia... didascalia de la Iglesia». Conviene examinar brevemente este aspecto, sin olvidar nunca lo que precedentemente se dijo acerca de la naturaleza propia de la liturgia. El carácter doctrinal de la liturgia, por ser secundario y ordenado al «misterio», la sitúa privilegiadamente entre los lugares en que se expresa la tradición. Obsérvense bien las expresiones de Pío XI: «órgano del magisterio ordinario de la Iglesia», y se podrá ver fácilmente su importancia.

Es notoria la gran dificultad que existe para determinar este magisterio ordinario que, por definición, carece de órgano propio. Para encontrarlo se acude muy frecuentemente a la enseñanza común de los Padres, de los obispos o de los teólogos. Pero cuántas veces esta búsqueda es desconcertante: los autores a los cuales se acude hablan en dependencia de las necesidades y de la cultura de un medio y tiempos determinados, siendo por tanto difícil discernir lo que le es propio y aquello que expresa el pensamiento común de la Iglesia. Por lo demás, el método de comparación sólo puede dar por resul-

8. Cf. "Revue Grégorienne" (1937) pág. 79.

tado un mínimo denominador común, suficiente para descubrir las líneas maestras del pensamiento de la Iglesia, mas no para manifestar sus detalles.

La liturgia, por el contrario, ofrece en primer lugar la ventaja de ser una obra colectiva; en ella la Iglesia se expresa no tanto para fijar su fe cuanto para recordar y saborear delante de Dios la palabra divina. La liturgia nace de aquellas corrientes profundas que se dibujan en una comunidad cristiana y si uno de sus miembros le suministra medios de expresión, la comunidad asume colectivamente las fórmulas y los ritos propuestos. Por consiguiente, la importancia de los factores individuales y de las doctrinas particulares queda rebajada en beneficio de la expresión propiamente «eclesial» de la doctrina.

Por otra parte la liturgia es obra eminentemente jerárquica. Si para el teólogo reviste una particular importancia la autoridad de aquellos que ejercen el ministerio pastoral y tienen por este mismo hecho la misión de predicar con autoridad la Palabra de Verdad, los monumentos de la liturgia no ofrecen menores garantías, sino, más bien, acrecentadas por la influencia inmediata de la comunidad cristiana en su elaboración y por la autoridad que les da su estabilidad y su íntima relación con el misterio de la salvación. Porque no es solamente la jerarquía de la Iglesia, la Iglesia «docente», la que deja oír su voz, sino la Iglesia jerárquica, el Cuerpo total organizado, en que cada uno colabora conforme a su categoría en una función que pertenece a todos. Tal situación singular de la liturgia entre los testigos de la tradición eclesiástica aproxima una vez más la liturgia a la Escritura. Esto explica también y justifica más que nada el papel extraordinario atribuido a la liturgia en la determinación de doctrinas no explícitas en la Escritura, de lo cual es testimonio la célebre frase de San Celestino: *Legem credendi lex statuat supplicandi*.⁹

El valor teológico de los datos litúrgicos dependerá evidentemente de su origen. Como testimonio privilegiado de la creencia de una Iglesia, no poseen otra garantía que la que les confiere el magisterio que los aprueba. Aun después de que el Concilio de Trento reservó a la Santa Sede la aprobación de toda modificación introducida en las liturgias por dicho Concilio reconocidas, dicha aprobación no implica más que una garantía negativa; por tanto, los teólogos no podrán apoyarse sin más en ella para legitimar el empleo de cualquier dato litúrgico como expresión de la creencia de la Iglesia.

La liturgia de más débil valor teológico es la propia de monasterios o diócesis. Para sacar de ellas un argumento teológico será necesario establecer en cada caso una investigación minuciosa, especialmente si se trata de instituciones recientes y sin fundamentos tradicionales. De este tipo son algunas liturgias neogalicanas del siglo XVIII. Las liturgias de las grandes órdenes religiosas ofrecen mayor garantía por el hecho de que son fruto del consentimiento de

9. *De gratia Dei "Indiculus"*, Dz 139.

comunidades diversas por su origen y formación, y puede uno juzgar que expresan el alma religiosa de aquéllas al mismo tiempo que contribuyen a modelarla.

El teólogo prestará una atención especialísima a las liturgias que se pueden llamar generales, es decir, las que resultan a lo largo del tiempo de la interacción de diversas iglesias, dentro de un amplio círculo cultural y bajo la influencia de una sede importante, primacial o patriarcal, en torno a la cual se reúnen concilios regionales o generales. Tales liturgias son herederas de tradiciones que se remontan a los primeros tiempos de la Iglesia y cabe, por lo mismo, pensar que expresan ciertamente el pensamiento común de la Iglesia en el estilo más adecuado a un determinado medio cultural. Nunca se prestará una atención excesiva, desde este punto de vista, a las modificaciones que sufren estos usos litúrgicos al pasar de una cultura a otra, sobre todo si se da entre ellas gran diferencia de nivel. Son particularmente significativas, a este respecto, las comparaciones entre la liturgia etiópica y la copta, de la cual aquélla depende, y, también, en algún sentido, entre la liturgia romana y las otras liturgias latinas, como la visigótica, la galicana, milanesa, que siempre han tenido con la sede de Roma y entre sí un cambio recíproco de influencias.

Finalmente, la liturgia romana, que progresivamente ha suplantado, las más de las veces asimilándolas, las restantes liturgias latinas y que, después del Concilio de Trento, constituye la única liturgia viva de Occidente, ofrece una garantía especialísima de expresar la creencia de la Madre y Maestra de las Iglesias, directamente organizada y con frecuencia redactada por los soberanos Pontífices. Las precauciones minuciosas tomadas desde el fin del siglo xvi en el examen de los textos y ritos, que los Papas, por medio de la Sagrada Congregación de ritos, imponen para su uso universal en la Iglesia latina ¹⁰ hacen de esta liturgia un lugar teológico de importancia capital para conocer la tradición viviente de la Iglesia.

3. Empleo de la liturgia en teología.

Nos hallamos ya ahora en condiciones de precisar las reglas a las que deben atenerse los teólogos en el uso de los datos litúrgicos.

Deberán, en primer lugar, fijar su atención sobre el acto litúrgico en su conjunto e interpretar el dato textual o ritual aducido, según el lugar que ocupa dentro del todo y a la luz de sus relaciones con el contexto. ¹¹ De este modo un sacramento no debe ser explicado solamente por las palabras que según el uso se consideran como esenciales. Menos aún se puede, teniendo en cuenta el carácter de

¹⁰. Nunca se subrayará demasiado el papel del canto, particularmente el canto gregoriano, para apreciar el sentido según el cual la liturgia entiende tales o cuales palabras, o la importancia que les atribuye.

¹¹. Debe notarse que la organización de la liturgia, como todo lo que deriva del poder ordinario de jurisdicción, se mantiene dentro de los límites del Patriarcado de Occidente y, en consecuencia, no proviene del Papa en cuanto jefe supremo e infalible de la Iglesia Universal.

acto y de *misterio* propios de la liturgia, formular un argumento, tomando pie de citas del Magisterio, de los Padres o de los Doctores, sobre textos o ritos aislados del conjunto en que, por mucha importancia que tengan, no son más que un elemento.

En segundo lugar, puesto que se trata de datos de tradición, será conveniente interpretar el elemento elegido bajo la doble luz de la historia y de la liturgia comparada. Por razón de su carácter hierático, las liturgias son conservadoras por naturaleza; muchos elementos bajo su forma actual son incomprensibles y es necesario restituirlos al medio cultural de que emanaron. De esta clase son numerosos ritos de la Misa o de los Sacramentos. Pero sucede con frecuencia que no se puede llegar con certeza a esta explicación histórica y entonces se impone acudir al método comparativo. En todo caso será siempre útil este método para separar el sentido profundo de un dato litúrgico del ropaje que le ha prestado el medio cultural en el cual la liturgia se ha desarrollado. No debe olvidarse, sin embargo, que la liturgia es algo vivo y que sólo el sentido que da su ordenación actual es el que el teólogo emplea. Los métodos históricos y comparativos son sólo instrumentos, indispensables, es cierto, pero que deben ser manejados bajo la luz propia de la teología, si no se quiere quedar en una mera historia de doctrinas e instituciones.

Es evidente que los documentos litúrgicos, como todos los que el teólogo utiliza, deben ser interpretados según su género literario o ritual. Este discernimiento es, por lo común, delicado y exige un conocimiento perfecto de la estructura de las diversas liturgias, al mismo tiempo que del ámbito cultural de que forman parte. Si es relativamente fácil distinguir las lecturas que se refieren directamente a la enseñanza, las oraciones en las cuales los datos de fe son explícitamente recordados como fundamento de la súplica, y los elementos líricos cuya finalidad primordial es la de crear la atmósfera propicia para la contemplación del misterio, es mucho menos fácil determinar la importancia respectiva y los límites de estos diversos elementos dentro del conjunto litúrgico; y menos todavía fijar la función de los ritos en relación con las palabras y lo que toca exactamente al simbolismo y a lo que se puede llamar «sacramentalismo», en el sentido ya determinado al hablar del «misterio litúrgico».

Dos cuestiones especialmente delicadas se plantean a propósito del empleo de textos de la Escritura o de los Padres en la liturgia. Es notorio que el sentido litúrgico de un pasaje de la Escritura es con frecuencia muy diferente del sentido literal. ¿Cuál es su valor teológico? Es evidente, ante todo, que no estamos ante un sentido propiamente escriturario y que la liturgia no nos ofrece ninguna ayuda inmediata para determinar el dato revelado transmitido por los Libros Santos. Pero la Palabra de Dios permanece viviente en la Iglesia y es en la liturgia donde posee su plena intensidad. En este sentido, la interpretación litúrgica de los textos escriturarios tiene una importancia teológica de primer orden, a condición de que sean

rectamente interpretados según las exigencias metodológicas propuestas anteriormente. Como dice San Bernardo, cuando la Iglesia «modifica el sentido o disposición de las palabras, la nueva posición tiene más fuerza que la original, y quizá la supere en el mismo grado que la verdad aventaja a la figura, la luz a la sombra, la señora a su doncella». ¹² El Santo explica esta perfección por la eminencia de la contemplación de la Iglesia cuya expresión es la liturgia. No es a título de Escritura, fuente de fe, sino a título de testigo privilegiado de la fe, como el teólogo podrá apelar a los textos escriturísticos empleados por la liturgia y particularmente a la armonía de perícopas de los dos Testamentos, que las diversas liturgias han intentado en la organización de su conjunto de lecturas.

Esto que se dice de la Escritura se aplica con mayor razón a los escritos eclesiásticos. Las obras de los Padres y de los doctores insertas en la liturgia, vienen a ser la expresión no solamente de la creencia de un hombre eminente en doctrina o de un pastor de almas, sino también la de toda una comunidad y aun de una amplia reunión de Iglesias separadas en el tiempo y en el espacio. Pero aquí con más razón que antes, será necesario acudir a los originales porque muchas veces con el transcurso de tiempo y por culpa de copistas demasiado ahorradores o impacientes, las perícopas seleccionadas se limitan a las primeras líneas que no son siempre las más luminosas.

Finalmente, no hay que olvidar que la función principal de la liturgia no es la docente, sino la de hacer revivir el misterio de salvación y para ello expresarlo en las formas más accesibles a la comunidad de la cual es expresión. Considerando esto, será fácil evitar errores de interpretación e inútiles recriminaciones a propósito de los textos llamados históricos, tales como las «leyendas» del Breviario, las Pasiones o los Synaxarios que reemplazan a aquéllas en otras liturgias. Primitivamente, y aún hoy día bajo la influencia de las leyes de este género literario, su objeto no fué suministrar una noticia histórica, sino más bien, hacer accesible el heroísmo de los mártires y santos o los grandes acontecimientos de la historia de la Iglesia a una comunidad, no pocas veces de rudimentario nivel cultural y sensible a lo sobrenatural casi sólo bajo el aspecto de lo maravilloso, como sucedía en Israel. Recuérdense los relatos del diluvio o del paso del mar Rojo.

III. COMPONENTES DE LA LITURGIA

1. Las grandes líneas de la liturgia.

Dentro de la diversidad casi indefinida de ritos litúrgicos cristianos, cabe distinguir algunas grandes orientaciones. Unos tienen por objeto levantar hacia Dios el pensamiento de los hombres y presentarle el homenaje de su culto. Son éstos esencialmente actos de

12. *In vigil. Nat.*, Serm 11, 1.

oración, en el sentido más amplio de la palabra, en los cuales predomina el ejercicio de la virtud de la religión. En este sentido podrían denominarse actos de culto, mas para huir de todo equivoco y pleonismo los denominaremos con algunos autores, ¹³ *liturgia de alabanza*. Efectivamente, la alabanza, estrechamente unida a la adoración, de la cual es una expresión, puede abarcar los diversos aspectos de la oración: acción de gracias, petición y reconocimiento de nuestra condición pecadora. En definitiva, a ella se ordena enteramente todo el culto: *ut in omnibus glorificetur Deus*.

Otra de las corrientes de la liturgia tiene por objeto principal asegurar a los hombres la efusión de los beneficios divinos y la aplicación de las gracias de la Pasión Redentora de Cristo. Es aquí donde predomina el aspecto de «misterio» en el sentido explicado por nosotros anteriormente. Función de la liturgia es, en efecto, hacer sensible en el grado que reclama la condición presente y el carácter social de la Iglesia, la acción divina que opera en Cristo la salvación. Esto sólo es posible por medio de un conjunto de ritos y de palabras que hacen presente, bajo cierto aspecto y dentro de ciertos límites, el misterio mismo de salvación. Por razón del predominio del aspecto de «misterio» o de «sacramento», y del lugar privilegiado que ocupan en este conjunto los sacramentos propiamente tales, se la puede denominar *liturgia sacramental*. ¹⁴

No creemos, en cambio, que haya lugar a poner aparte, bajo el nombre de *liturgia sacrificial* la liturgia eucarística. Aparte de que el término sacrificial no representa el todo del misterio eucarístico, es claramente inconveniente colocar al lado de la liturgia de alabanza y de la liturgia sacramental una liturgia que, como la eucarística, es al mismo tiempo el punto a donde convergen y de donde emanan tanto una como otra. La Eucaristía es el misterio litúrgico fundamental, al cual se ordenan, con el fin de explicitar algunos aspectos y responder a determinadas situaciones tanto el organismo entero sacramental — sacramentos y sacramentales — como el oficio de la alabanza divina. ¹⁵ Anteriormente hemos ya señalado cómo este último, en el doble ciclo diurno y anual del oficio y en los ritos subsidiarios, tales como las procesiones, todo él está centrado en el misterio pascual cuya presencia eficaz es garantizada por la Eucaristía. De este modo, la liturgia eucarística integra la liturgia laudatoria como preparación y como término y también una gran parte de la liturgia sacramental, puesto que la mayoría de los sacramentos y sacramentales quedan normal y necesariamente encuadrados dentro de la liturgia eucarística, que es también en sí misma de tipo sacramental.

13. D. COELO, *Cours de lit. rom.* I, cap. I.

14. Esta liturgia comprende los sacramentos propiamente dichos y los sacramentales, especialmente la consagración de las iglesias y objetos de culto, la de los monjes, abades y vírgenes, así como la liturgia funeraria.

15. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* III, q. 65, a. 3.

2. Los elementos de la liturgia.

Los ritos.

Toda liturgia está ordenada a significar las disposiciones interiores y las intervenciones divinas por medio de un conjunto de gestos y actitudes que, aunque tomados de usos convencionales de la sociedad en que se ha desarrollado, poseen sin embargo un simbolismo lo suficientemente claro para poder ser reconocidos y empleados en los medios culturales más diversos. En esto no es una excepción la liturgia cristiana. Además de los símbolos naturales recurre también a una doble fuente: los usos rituales de Israel o las visiones de los profetas, en especial del Apocalipsis de San Juan, y los usos de la sociedad grecorromana, especialmente del culto imperial. Al conseguir el Cristianismo su triunfo, pareció natural transferir o aplicar al «Rey eterno de los siglos» las muestras de honor manifestadas al «Basileus» o a sus imágenes. A su vez tanto Israel como el ceremonial de los Sacros Palacios imperiales han sido transmisores de ritos que tienen su origen y explicación primera en las civilizaciones antiguas del Oriente, sobre todo de los imperios de Mesopotamia y del Irán.

No sería cuestión de clasificar aquí todos los ritos de las liturgias cristianas actualmente en uso. Sería, por lo demás, muy interesante hacer un estudio comparativo de ellos y seguir la evolución del significado atribuido a cada uno de los mismos. Nos limitaremos a algunas indicaciones sumarias que podrían ser utilizadas en este trabajo. Según esto cabe distinguir:

a) *ritos de honor*: ósculos, postraciones, genuflexiones, inclinaciones; todo esto se encuentra en las más diversas culturas con ciertos matices significativos, señaladamente por lo que se refiere al beso, como besar la tierra, los pies, las manos, los vestidos, los objetos. De los ceremoniales de las cortes imperiales de Oriente han sido tomados la incensación, las luces, el uso de cubrir las manos en los actos sagrados (de aquí el uso del manipulo en nuestra liturgia actual), el de velar los objetos sagrados (como la patena en la misa solemne).

b) *ritos de oración*: diversa posición de las manos: juntas, alzadas, entrecruzadas; o del cuerpo: de pie, de rodillas, inclinado, prosternado; en todos estos ritos se percibe la fuerte influencia del mundo mediterráneo de la antigüedad.

c) *ritos de bendición*: tales son levantar las manos y extenderlas después (rito mosaico) y la señal de la cruz, rito específicamente cristiano, si bien de origen tardío.

d) *ritos de consagración*: bien por medio de la imposición de las manos (rito mosaico), bien, en época posterior, por medio de una unción (rito tomado de la consagración de los sacerdotes y reyes en Israel).

e) *ritos de purificación*: por medio del agua (simbolismo natural).

f) *ritos de penitencia*: diversas actitudes corporales, como postraciones, genuflexiones (simbolismo natural); golpes de pecho

(uso judío), imposición de ceniza (uso judío), empleo de vestidos especiales.

Al margen de estos ritos propiamente dichos sería preciso mencionar también la función litúrgica del canto, de los vestidos y ornamentaciones diversas, de las procesiones y, con frecuencia, danzas sagradas, y en fin, de múltiples ritos particulares: insuflación, imposición de objetos, gesticulaciones diversas; cuyo sentido está íntimamente ligado al conjunto ritual en el que van insertas y a las palabras que las acompañan.

Las palabras.

Toda liturgia une estrechamente el gesto y la palabra. En la liturgia cristiana la palabra, por ser el medio elegido por Dios para transmitirnos la revelación, juega un papel de importancia especial. Adopta en ella formas diversas y cumple distintas funciones. Se pueden distinguir, al menos, de manera bastante segura: cantos, oraciones, admoniciones.

Los cantos, aunque diversos infinitamente según el genio de las variadas familias litúrgicas, pueden sin embargo ser clasificados en dos grandes grupos: los cantos tomados de la Escritura o salmodia, y las libres composiciones eclesiásticas o himnodia. La salmodia ocupa en todas las liturgias cristianas un lugar preferente; se puede decir que constituye la trama original de la mayor parte de los textos litúrgicos. A ella pertenecen la salmodia propiamente dicha, o sea, la recitación del salterio davidico y algunos cánticos del mismo tipo extraídos de otros libros sagrados y adicionados a aquél casi siempre, entre los que se deben enumerar al menos los tres cánticos neotestamentarios, contenidos en los tres primeros capítulos del Evangelio de San Lucas: cántico de Zacarías (*Benedictus*), cántico de María (*Magnificat*) y cántico de Simeón (*Nunc dimittis*). La ejecución de esta salmodia es muy variada. Bien recita un solista, bien se canta al unísono, bien alternado con el solista el coro que repite un estribillo (antífona), bien alternando ambos coros los versículos. Sucede lo mismo con la repartición de la salmodia. Parece que el uso propiamente eclesiástico, heredero de la liturgia judía, señala salmos determinados para cada función. Sin embargo, casi siempre la tradición monástica introdujo la recitación, a lo largo del Oficio o en ciertas funciones importantes, de la serie continua de los 150 salmos. Éstos eran agrupados en series, pudiendo extenderse la recitación de todo el salterio a un intervalo variable entre un día y una quincena o quizás más tiempo.

Al lado de la salmodia propiamente dicha, se dan también universalmente composiciones centonadas de textos salmódicos y escriturarios. Así, por ejemplo, versículos o responsorios de la liturgia romana que conducen insensiblemente por medio de textos apócrifos a una himnodia libre en su forma más primitiva, como el *Gloria in excelsis*, el *Te Deum*, y el $\varphi\omega\varsigma\ \lambda\alpha\rho\acute{\epsilon}\nu$ de la liturgia griega. Paulatinamente, a partir del siglo iv, la Iglesia ha aceptado la costumbre de acomodar sus cantos a los ritmos poéticos usados en los diversos

medios culturales que iba encontrando. En algunas liturgias esto dió origen a una proliferación de creaciones poéticas; así en Siria y, bajo la influencia de Siria, en la liturgia bizantina tardía (cánones de tipo damasceno). El occidente y en especial la liturgia romana fueron más sobrios. Periódicamente se dieron reacciones puristas que deseaban limitar los cantos litúrgicos al género salmódico y a los textos escriturarios. La baja Edad Media conoció sin embargo una floración de creaciones poéticas comparable a la de Oriente, si bien esto fué solamente un fenómeno pasajero.

Las oraciones, a pesar de la variedad de sus formas, pueden ordenarse bajo algunos grandes grupos:

a) *La oración eucarística* solemne, tomada de la liturgia judía. Bajo diversos nombres (prefacio, canon, anáfora) constituye el núcleo de la liturgia eucarística de la Misa y se encuentra en la mayoría de los sacramentos y en las funciones solemnes, al menos en Occidente. Conforme a la tradición judía esta oración está tejida de alusiones escriturarias y muchas veces de citas propiamente dichas. Entre todas las formas de oración, ésta es la más homogénea a través de todas las familias litúrgicas.

b) *La oración deprecatoria*, en general, es formulada como la anterior por el sacerdote, aunque, en ausencia de éste, puede serlo también por el presidente de la asamblea, en lo cual difiere de la eucarística. Su estilo, lo mismo que sus elementos, varían mucho de una familia litúrgica a otra. Puede decirse que esta forma de oración encuentra su realización perfecta en las «colectas» romanas primitivas, herencia de las tradiciones de la antigüedad clásica. El motivo de la petición y su formulación son de gran sobriedad en cuanto al estilo, contrastando la concisión con la densidad de contenido. De estas colectas se pasa a las difusas oraciones de Oriente a través de las oraciones de las liturgias francas y visigóticas.

c) *La oración litánica* adquiere, por el contrario, todo su desarrollo en Oriente, sobre todo en Bizancio. Es propiamente la oración del pueblo que responde en una frase breve y repetida a la súplica que le propone un ministro, frecuentemente el diácono. Esta forma de oración que parece de origen siríaco, es específicamente cristiana. En Occidente, si se exceptúa la liturgia visigótica, no fué nunca más que un trasplante sin aclimatación. En época reciente, a consecuencia de algunas desviaciones, se ha adoptado la oración litánica, bajo una forma muy distinta de la que reconoció la liturgia: se responde no ya a una intención deprecatoria sino a una invocación.

Las *admoniciones*, por último, se encuentran en la liturgia bajo diversas formas. La más importante y universal es la que constituyen las *lecturas*, bien sean lecturas bíblicas, al uso de la sinagoga, bien lecturas de «pasiones» o de «leyendas» de la vida de los santos, bien de escritos de Padres y Doctores, que durante los siglos de los bárbaros sustituyeron en los monasterios, casi en todas partes, a la primitiva homilía. Tales lecturas se introdujeron sobre todo en la trama del Oficio divino, aunque también algunas liturgias les dieron amplia cabida aun dentro de la liturgia sacramental.

Muy afines a ciertas lecturas patristicas son las *didascalias* o admoniciones propiamente dichas, que ocupan un lugar más o menos extenso, muchas veces aun dentro de la misa: *medrashah* (Siria), *missa* (rito visigótico), y casi siempre en la administración de sacramentos. El rito romano, que les concede escaso lugar, las adopta en la liturgia del sacramento del Orden.

Se pueden finalmente considerar como admoniciones las *Yusiones* diversas que se encuentran principalmente en la liturgia sacramental: exorcismos, fórmulas sacramentales. Se les podrían añadir los diversos mandatos dirigidos a la asamblea para su ordenación, formulados frecuentemente por el diácono, así por ejemplo el *Flectamus genua* o el *Ite, missa est* de la liturgia romana.

3. Las estructuras litúrgicas.

A través de todas las liturgias cristianas se pueden descubrir algunos grandes tipos estructurales dentro de los cuales se ordena la infinita diversidad de los elementos, ritos y palabras: la liturgia eucarística, llamada misa en la liturgia romana desde hace siglos; el oficio divino; los ritos sacramentales, incluyendo los sacramentos propiamente dichos y los ritos análogos o anejos. En sus líneas generales estos grandes tipos son idénticos en todas partes, si bien, en los detalles de su ordenación interna, cada familia litúrgica, y a veces cada comunidad, manifiestan su peculiar condición.

La *liturgia eucarística* implica universalmente dos partes. Una preparatoria, esencialmente compuesta de oraciones, lecturas y cantos acompañados frecuentemente de algunos ritos, como la incensación, la preparación de la materia del rito eucarístico. El fondo común de esta parte parece ser una adaptación y perpetuación del oficio sabático de la sinagoga. Los cantos, al menos en gran parte, son tomados por lo general del salterio. Se dan casi universalmente uno o dos cantos fundamentales de tipo salmódico, que se alternan con las lecturas. Éstas en número variable, según las liturgias, importan siempre al menos una lectura de las cartas apostólicas (Epístola) y otra del Evangelio, que va precedida del canto del Aleluya. La lectura del Evangelio está siempre rodeada de una solemnidad especial y con frecuencia sigue a una procesión en que se acompaña con luminarias al libro de los Evangelios. Otros cantos de introducción han sido añadidos a este esquema fundamental. Se trata, en general, de himnos de alabanza tales como el *Gloria in excelsis*, romano, y el *Trisagion* bizantino y otros ritos orientales. Igualmente las oraciones evolucionaron hacia el género litánico, que en Oriente sustituyó más o menos a las colectas; en Roma, por el contrario, las letanías quedaron reducidas al mínimo, es decir a la triple aclamación: *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*, repetida tres veces.

La liturgia eucarística propiamente dicha, o liturgia de los fieles, se desarrolla en tres grandes partes. La preparación de la oblata con un rito de ofrenda, una larga oración eucarística de consagración, en que se inserta bajo forma de anámnesis el relato de la institución de

la Eucaristía, y la comunión con sus oraciones preparatorias y finales. Este fondo común ha sido adornado de diversas maneras según las distintas familias litúrgicas. Casi universalmente y desde muy pronto se introdujo al comienzo del oficio una oración especial de los fieles. Los ritos de preparación de la oblata y de la ofrenda dieron lugar a ostentosas procesiones y más tarde a la introducción de especiales oraciones. La misma oración eucarística ha sido desarrollada de diversas maneras; la alabanza a la obra creadora del Padre ha desaparecido muchas veces ante el recuerdo del misterio de salvación llevado a cabo por el Hijo; la epiclesis o invocación al Espíritu santificador ha recibido matices que la orientan hacia la santificación de las ofrendas o de los fieles; las oraciones de intercesión han sido introducidas tanto en la oración eucarística como en los ritos de la comunión; finalmente, los ritos de la fracción han sido desarrollados con la adición de cantos. Universalmente, una bendición del ministro oficiante pone término a la ceremonia.

La liturgia del *Oficio divino* es aún más variada. En todas partes, si se exceptúa la Iglesia nestoriana de Mesopotamia, tanto el uso monástico como el de la Iglesia antigua, están de acuerdo en repartir el Oficio en siete u ocho partes principales. En general el oficio vespertal ha conservado una estructura más antigua, compuesta de salmos, himnos, ritos lucernarios, letanía y oración colectiva. En cambio la estructura del oficio matutino ha sido alterada por una fusión con el rito de las vigiliat, anteriormente reservado a los domingos y a las conmemoraciones de los mártires, impregnado todo él de una atmósfera pascual y escatológica. Se debe a la influencia monástica el que las vigiliat se hiciesen cotidianas, transformando así su carácter en una larga salmodia, interceptada generalmente por lecturas. Roma ha conservado hasta nuestros días ambos tipos de vigilia, uno en el oficio cotidiano, otro en las vísperas de algunas dominicas más importantes. (Sábado de las cuatro Témporas, Sábado Santo, Pentecostés). Milán también, con más claridad, en la estructura misma del Oficio. El Oriente bizantino ha trasladado a las vísperas las lecturas propias de las vigiliat y desarrollado los cantos no salmódicos. El día fué universalmente dividido en cuatro partes por los oficios breves de Prima, Tercia, Sexta y Nona, que sólo desconocen los nestorianos. En cambio, fueron multiplicadas en Etiopía y en los monasterios bizantinos. Por último, se debe a la influencia monástica la introducción de un oficio secundario, el de Completas, antes de acostarse.

Sería desmesurado intentar hacer en pocas líneas una comparación de las liturgias en cuanto a *los ritos sacramentales*. Es aquí precisamente donde el genio propio de cada liturgia se deja sentir más claramente. Las grandes líneas del rito de la iniciación cristiana, es decir del bautismo y de la confirmación, son idénticas en todos los lugares, sin duda por ser anteriores al desarrollo autónomo de las diversas liturgias a partir del siglo v; en cambio, resulta imposible reducir a unidad los ritos de los demás sacramentos: penitencia, extremaunción, matrimonio, e incluso el orden, donde el rito primi-

tivo de la imposición de manos quedó frecuentemente sofocado por el desenvolvimiento exuberante de ritos secundarios: tal es concretamente el caso de la liturgia romana actual. La diversidad es aún más manifiesta, si cabe, en los ritos no estrictamente sacramentales, como la consagración de las iglesias y objetos de culto, consagraciones monásticas, bendición de los prelados de los monasterios y de los reyes, liturgias funerarias, bendiciones múltiples, cuya simple enumeración suministra no pocas enseñanzas acerca de la cultura de un determinado medio. En estos casos la liturgia, menos ligada a las tradiciones y a las exigencias del dogma y más en dependencia de las circunstancias ordinarias de la vida, ha tomado del fondo precristiano de cada comunidad abundantes elementos para la organización de estos ritos. Por eso no debe sorprender que en ellos se encuentren con frecuencia elementos folklóricos.

IV. EL DESENVOLVIMIENTO DE LA LITURGIA

1. Los primeros siglos.

Podemos encontrar en los textos neotestamentarios las huellas de las primeras manifestaciones del culto cristiano: relato del bautismo y de las reuniones eucarísticas, reminiscencias de himnos y de oraciones.¹⁶ Podría quizá el Nuevo Testamento suministrar todavía un mayor conocimiento de los orígenes de la liturgia, si fuese posible descubrir en la misma redacción de los Evangelios textos en que se relate la vida de Cristo, anteriormente usados en los misterios litúrgicos.

El desarrollo ulterior de la liturgia hasta el siglo IV no puede ser seguido directamente, a no ser en muy reducidos límites; un estudio comparativo de las diversas liturgias a lo largo de este siglo permitiría indudablemente ir llenando estas lagunas, pero sin que se pueda nunca aspirar a reconstruir una absoluta continuidad. El documento más amplio y más preciso es la *tradición apostólica* de San Hipólito, a principios del siglo III. Indudablemente no se puede confiar plenamente en esta obra cuyo origen preciso y su relación con la liturgia realmente practicada en la Iglesia de Roma son aún discutidos y cuyo texto, por otra parte, sólo nos es accesible a través de adaptaciones posteriores. No obstante, es dato seguro que sus líneas generales están acordes con la valiosa descripción que 50 años antes (hacia 151) hace el apologista San Justino.¹⁷ Además de los textos citados por San Hipólito, nos han llegado directamente por medio de inscripciones u *ostraca* algunos pocos fragmentos; otros, sin duda más numerosos, han sido transmitidos en textos posteriores.

A través de estos escasos textos podemos descubrir una liturgia muy sencilla y muy afín, por sus oraciones y cantos, a la liturgia de

16. Cf. D. CABROL, *La prière des premiers chrétiens*.

17. *Apolog.* I, 61-67.

la sinagoga, aunque absolutamente nueva en su ritual. Son su eje la iniciación cristiana, cuyos ritos esenciales se desarrollan ya muy pronto con la introducción de los ritos preparatorios del catecumenado, y también la celebración eucarística, extremadamente sobria hasta el fin de la época de las persecuciones. En esta época las iglesias no eran sino salas de casas particulares, de lo cual se han descubierto recientemente dos muestras notables.¹⁸ Sin embargo, las decoraciones murales ostentan ya todo un simbolismo bíblico que se ha conservado parcialmente en los frescos de las catacumbas. Nada nos permite fijar con certeza el mobiliario y los instrumentos litúrgicos. La reunión eucarística se iniciaba con una serie de lecturas bíblicas interrumpidas por cantos y oraciones, según el uso de las sinagogas. Después de la homilía del presidente son llevados el pan y el vino, sobre los cuales pronuncia la *eucaristía* según la inspiración del momento, aunque siguiendo siempre un esquema tradicional que comenzaba por una alabanza al Padre por la obra de la creación y seguía con la conmemoración del misterio de salvación realizado por Cristo y hecho presente mediante la renovación de la Cena, para terminar por una invocación en favor de la santificación de los fieles por su participación en los sagrados dones.

No existe ningún texto que permita afirmar con certeza la existencia de reuniones oficiales para la oración. Se puede, sin embargo, suponer que muy pronto la vigilia dominical y la conmemoración de los mártires dieron origen a una liturgia extrasacramental.

2. Las liturgias orientales.

Cuando ya en la segunda parte del siglo IV los documentos son numerosos, se aprecia una diversidad muy considerable de familias litúrgicas. Por lo que a Oriente se refiere, cabe distinguir ante todo dos grandes tradiciones: la de Alejandría, que en muchos puntos concuerda con la de Roma, y la de Antioquía y Jerusalén. La afluencia de peregrinaciones a la Ciudad Santa, que tiene lugar después de la invención de la verdadera Cruz, contribuye a extender en el mundo cristiano los usos jerosolimitanos, marcados con la impronta de un realismo histórico, que influirá considerablemente sobre el desarrollo ulterior de todas las liturgias.

La que mejor ha conservado su sello original es la liturgia de las Iglesias de *Mesopotamia* y *Persia*, situadas fuera de las fronteras del imperio romano. Tiene su origen en la conversión del reino sirio de Edesa llevada a cabo a principios del siglo III por los misioneros antioquenos, a lo cual sin duda se debe el que posea numerosos rasgos de la primitiva liturgia antioquena. La leyenda de Abgar evoca quizás también alguna influencia jerosolimitana. Desgraciadamente la forma primitiva de esta liturgia resulta poco menos que desconocida. El servicio litúrgico fué reorganizado por el patriarca Jesuhab III, durante el siglo VII, con posterioridad a la constitución de la

18. En Dura-Europos (Siria) y San Martino dei Monti (Roma).

Iglesia oriental cismática llamada Nestoriana. Enriquecida sucesivamente por nuevos cantos se conserva aún hoy entre los nestorianos del Kurdistán, por los caldeos unidos a Roma, así como también por algunas Iglesias siromalabares de las Indias, donde padece numerosas modificaciones latinizantes bajo la influencia portuguesa.

La historia de la liturgia de *Antioquía* es mucho más compleja y todavía muy poco explorada. Por lo que toca al siglo IV nos es conocida por los sermones de San Juan Crisóstomo y, sobre todo, por las catequesis de Teodoro de Mopsuesta, recientemente halladas en su versión siríaca. Estos documentos demuestran su semejanza con la liturgia de Jerusalén, tal como nos es conocida a través de las catequesis mistagógicas atribuidas a San Cirilo. Su desarrollo posterior es oscuro. La constitución de una Iglesia cismática monofisita de lengua siríaca origina un inmenso trabajo de traducción, inaugurado por Severo de Antioquía (hacia 550). A esta herencia de la tradición helénica viene a juntarse la tradición indígena en siríaco, representada antonomásticamente por San Efrén. El período de creación original se prolonga con gran exuberancia durante siglos. Se conocen más de 70 oraciones eucarísticas (anáforas). El patriarca Miguel el Grande (siglo X) parece haber tenido una decisiva influencia en la definitiva fijación de los ritos.

Ya desde largos siglos antes, una comunidad de lengua siríaca se había hecho autónoma a fin de evitar el monofisismo. Las discusiones monotelitas fueron por su parte ocasión de que se sustrajese a la influencia de Bizancio y así nace la Iglesia maronita del Líbano, cuya liturgia, eliminados los elementos latinos que se le adhirieron desde el siglo XVI, puede sin duda suministrar un testimonio precioso para el conocimiento de la antigua liturgia antioquena de lengua siríaca.

Más compleja aún y peor conocida es la historia de la liturgia de *Bizancio*, que se extendió a todo el Oriente bajo el influjo de la ciudad imperial y vino a ser, a partir del siglo XII, aproximadamente, liturgia común a todos los patriarcados ortodoxos. La conversión de los eslavos por medio de los misioneros bizantinos amplió aún más su campo de acción, de tal modo que hoy mismo el culto de la liturgia bizantina es celebrado en todo el mundo con pequeñas diferencias y en las más diversas lenguas.

Entre las influencias que sufrió en sus comienzos parecen haber predominado las de Cesarea de Capadocia y la de Jerusalén. En estos comienzos, al igual que ocurre a la misma ciudad imperial, la liturgia de Bizancio, desprovista de tradiciones antiguas aparece como una síntesis de las diversas corrientes que se manifestaban en el imperio. A pesar de todo se puede afirmar que la influencia siria se impuso gracias al monacato. En cuanto a la liturgia eucarística es cierto que el texto heredado de Cesarea bajo el nombre de San Basilio y el atribuido a San Juan Crisóstomo, verosimilmente de origen antioqueno, eliminaron casi por completo a la liturgia siríaca denominada de Santiago y quizás también a otra liturgia antigua constantinopolitana conocida hoy bajo el nombre de Nestorio, en su versión siríaca. Pero a su vez el Oficio divino ahogó progresivamente la salmodia e himno-

logía antigua con la proliferación de la poesía de los cánones, inaugurada en Siria por San Juan Damasceno. En su forma actual la liturgia bizantina es claramente medieval, tanto por lo que se refiere al oficio, desmesuradamente largo, como por lo que se refiere a la liturgia, en que se multiplica el número de ritos simbólicos: prótesis o preparación de las ofrendas, introito solemne.

Idénticas influencias obran sobre las liturgias del Cáucaso, Armenia y Georgia, con preponderancia de Capadocia en la primera y de Jerusalén en la segunda. Un estudio comparativo de este grupo de liturgias resultaría de interés máximo para el conocimiento del influjo del medio ambiente en su evolución.

Alejandro representa la línea dominante de otra tradición litúrgica muy diferente a la de Asia. Por lo que se refiere al siglo IV, nos es bien conocida por el eucologio de Serapión de Thmuis, cuyo valor, sin embargo, no conviene exagerar en cuanto testimonio del uso general de las Iglesias de Egipto; es menos conocida empero en su desarrollo ulterior. El cisma monofisita, que estuvo acompañado como en otras partes del predominio de una liturgia en lengua vernácula, no detuvo la influencia de Bizancio ni siquiera en la liturgia copta y así los textos de que al presente disponemos representan, exceptuando raros fragmentos, una compleja mezcla de ambas tradiciones. La liturgia copta de Egipto, más conservadora que la de las provincias de Asia, entraña, sin duda, datos interesantes para el estudio de los orígenes litúrgicos.

La conversión de *Etiopía* por la predicación de los misioneros egipcios junto con la soberanía existente hasta hoy de la Iglesia copta sobre la de Abisinia, dieron origen a una liturgia derivada de la de Alejandro, pero adaptada a las necesidades de una sociedad de cultura muy distinta y fuertemente influida por elementos árabes y judaicos. De aquí el interés para la ciencia litúrgica del estudio de la liturgia etiópica, factible gracias a la cuidadosa edición de los textos realizada recientemente.

3. Liturgias occidentales.

El desarrollo de las liturgias occidentales ha recibido considerables influencias de la sede de Roma, con su doble título de único patriarcado de Occidente y residencia del Soberano Pontífice. Poco a poco todas ellas han ido cediendo a la liturgia romana, quedando, por lo común, sólo débiles huellas de ellas. De ahí que exista acuerdo entre los liturgistas al señalar estas relaciones recíprocas. Nos limitaremos aquí a decir solamente unas palabras acerca de las más importantes y mejor conocidas.

En la Italia del norte se agrupan las liturgias bajo la fuerza de atracción de las sedes de *Milán* y de *Aquilea*. ¿Pertenece esta liturgia al grupo galicano o más bien al italiano, directamente sometido a la influencia romana desde su origen? La cuestión es controvertida y seguramente insoluble, si se tienen en cuenta los pocos datos que poseemos sobre su antigua ordenación y en particular sobre cual fué

la verdadera liturgia de Milán en tiempo de San Ambrosio, así como acerca del papel que juegan en su elaboración los prelados arrianos y las influencias bizantinas durante el exarcado. Por otra parte, los documentos poseídos son tardíos, posteriores al período carolingio, y también fuertemente romanizados. En su forma actual la liturgia milanese aparece como muy afín a la liturgia romana, con un marcado sello de arcaísmo y algunas características galicanas que hacen de ella materia de estudio y de sumo interés.

Cada día, a decir verdad, se está más vacilante al tratar de la liturgia *galicana*; la ausencia de una sede episcopal, capaz de imponer su influencia, la multiplicidad de reinos en la época merovingia y los cambios continuos de sus fronteras, revelan que se trata en realidad de un grupo de liturgias de común parentesco, pero portadoras de diversas influencias. Las que mejor conocemos son de origen borgoñés o visigótico; los documentos a ellas referentes delatan en mayor o menor grado la influencia romana y cabe pensar que aun sin la intervención de Pipino y Carlomagno, la liturgia romana hubiese terminado por prevalecer en las Galias.

La liturgia *visigótica*, por el contrario, es homogénea y mejor conocida, cosa explicable por la centralización poderosa ejercida en esta época tanto por el reino visigodo de España cuanto por la sede toledana. Los textos conocidos hasta ahora revelan influencias orientales indudables, aunque difíciles de precisar. La ignorancia en que nos encontramos acerca de la liturgia de las Iglesias de África en vísperas de la invasión musulmana, nos priva de preciosas referencias. Es ya sabido que la liturgia visigótica, suplantada por el rito romano en la época de la reconquista, fué restablecida en el siglo xvi en una capilla de Toledo por el cardenal Cisneros bajo el nombre de liturgia *mozárabe*.

Se debe, por lo menos, mencionar también la existencia de liturgias *célticas*, muy poco conocidas, pero cuya influencia se deja sentir durante siglos en la liturgia anglosajona, especialmente sobre la llamada de Sarum, e incluso, a través de los monjes columbanos, sobre el continente. Por lo demás, la influencia de la liturgia céltica es particularmente importante en el campo de la devoción privada y de las prácticas ascéticas y, en consecuencia, sobre la misma liturgia por ellas influida.

Hemos dejado para el final el estudio de la *liturgia romana* por ser la más importante y mejor conocida. Ya se vió más arriba cómo para el período anterior al siglo iv se poseen valiosas descripciones en San Justino y, en la tradición apostólica de San Hipólito, un ritual que no debe diferir mucho del que se usaba en Roma a comienzos del siglo iii.

Es también Roma la que nos ha dejado los textos litúrgicos antiguos más seguros en la compilación llamada «Sacramentario leonino», y en la doble reseña de los sacramentarios gelasiano y gregoriano, de los que se dirá algo más adelante. La evolución de los ritos puede ser seguida desde la alta Edad Media por la serie de los *Ordines romani*. La evolución del Oficio es como en las otras partes

menos conocida. Solamente a partir de la época carolingia disponemos de documentos bastante seguros. También son en su mayor parte de origen monástico.

La difusión de la liturgia romana a través de todo el imperio de occidente en la época carolingia tuvo un contratiempo en Roma, uno o dos siglos más tarde, bajo la preponderancia de la influencia germánica. Se vieron entonces reaparecer libros litúrgicos enriquecidos por usos y tradiciones de los francos que llegaron a imponerse aun en Roma. De esta época data el complicado rito de las ordenaciones y de la consagración de las iglesias, muy distantes de la antigua sobriedad romana.

Una doble reforma fijó la unificación: la primera, bajo Inocencio III, cuya difusión a través de toda Europa se debe a los franciscanos, fijó el ritual de la Misa y del Oficio; la segunda, de mayor importancia, fué obra del Concilio de Trento, que confió al Sumo Pontífice su prosecución. Con esta reforma se asegura la hegemonía de la liturgia romana que se convierte en la liturgia de la Iglesia latina, cuya unidad es reforzada al reservar a la Santa Sede la fijación de los menores detalles del ritual y la aprobación de toda liturgia particular.

El Concilio de Trento había previsto, sin embargo, la salvaguardia de las liturgias que tuviesen más de dos siglos de existencia. A esto se debe la conservación de antiguos usos monásticos sobre todo en el Oficio divino, como entre los premostratenses y dominicos que conservaron los usos franceses de los siglos XII y XIII, y entre los carmelitas que durante mucho tiempo siguieron los usos del Santo Sepulcro en la época de las Cruzadas. Numerosas Iglesias, especialmente en Francia, en Alemania y en Inglaterra, hubieran podido favorecerse de esta decisión; pero el cisma de Enrique VIII lo impidió en Inglaterra, la creación intempestiva de liturgias neogalicanas en los siglos XVII y XVIII en Francia y los disturbios políticos y religiosos en Alemania, la hicieron ineficaz en la mayor parte de los casos. A mediados del siglo XIX, Francia entera, bajo la influencia de Dom Guéranger, volvía a la liturgia romana; únicamente la Iglesia de Lyon conservaba en parte los antiguos usos, por lo demás auténticamente romanos en su mayoría y procedentes de la época carolingia. Recientemente se ha desarrollado un movimiento en pro del descubrimiento del tesoro abandonado y algunas diócesis, particularmente en Normandía y Renania, han restaurado antiguos usos.

BIBLIOGRAFÍA

Manuales.

- A. AZCÁRATE, O. S. B., *La flor de la liturgia*, Paz, San Sebastián ⁶ 1931.
SOLANS-VENDRELL, *Manual litúrgico*, Subirana, Barcelona, ¹³ 1953.
G. M. DE ANTOÑANA, C. M. F., *Manual de liturgia sagrada*, Cculsa, Madrid ⁶ 1943.
F. MACCONO, *Breve tratado de sagrada liturgia*, Gili, Barcelona 1941.
L. EISENHOFER, *Liturgica Catholica*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1940.

Fuentes de la teología

- I. CARD. GOMÁ Y TOMÁS, *El valor educativo de la liturgia católica*, 2 vol., Casulleras, Barcelona 1940.
S. ALAMEDA, *La piedad antigua*, Fides, Salamanca 1924.
F. CABROL, *La oración de la Iglesia*, Gili, Barcelona 1909.
L. OPPENHEIM, *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, Turin 1939.
C. CALLEWAERT, *Institutiones liturgicae*, Brujas 1935.
A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Amay-Chevetogne 1937.
L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, París, 5 1920.
O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, París 1946.
R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 2 1946.

Diccionarios.

Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie, bajo la dirección de H. LECLERCQ, París 1907.
Liturgia, Enciclopedia de conocimientos litúrgicos, París 1930.

La Misa.

- J. A. JUNGMAHN, S. I., *El sacrificio de la Misa*, BAC, Madrid 1951.
A. ROJO DEL POZO, O. S. B., *La Misa y su liturgia*, Ed. Bibliográfica Española, Madrid 3 1942.
R. ALCOCER, O. S. B., *Iniciación litúrgica: la Misa*, Barcelona 1941.
J. L. Díez y GUTIÉRREZ O'NEIL, S. I., *Historia de la Misa*, Aldecoa, Madrid 1941.
J. B. FERRERES, S. I., *Historia del Misal Romano*, Subirana, Barcelona 1929.
CARD. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, 9 vol., Herder, Barcelona 1935-48.
P. LEBRUN, *Explications des prières et des cérémonies de la messe*, "Lex orandi", París 1949.
P. BATIFFOL, *Six leçons sur la Messe*, París 1919.

El Oficio Divino.

- S. ALAMEDA, O. S. B., *Nociones fundamentales sobre el Oficio Divino*, Eléxpuru, Bilbao 1924.
A. ROJO DEL POZO, O. S. B., *Instrucciones litúrgicas*, Eléxpuru, Bilbao 1926.
A. ROJO, O. S. B., *El día santificado por la oración litúrgica*, Fides, Salamanca 1932.
C. SÁNCHEZ ALISEDA, O. S. B., *El Breviario Romano*, Distribuciones OPER, Madrid 1951.
S. ALAMEDA, O. S. B., *El Breviario Romano*, Subirana, Barcelona 1931.
P. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire*, París 3 1911.
DOM BAUDOT, *Le Bréviaire*, París 1929.

Sacramentos.

- A. ROJO DEL POZO, O. S. B., *Los Sacramentos y su Liturgia*, Ed. Luz, Madrid 2 1946.

Liturgias orientales.

- M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Roma 1932 (Han aparecido tres volúmenes).
M. DE SAXE, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Roma 1908-13.
A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947.

APÉNDICES

1. Nota sobre los libros litúrgicos.

La celebración de la liturgia dió origen en seguida y en todas partes a una doble literatura:

1.º, los *Ordines* o sea la reglamentación del orden de los oficios, de los que poseemos ejemplares que remontan al siglo III: *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma (hacia el 220), *Didascalia* siria de los Apóstoles (hacia el 250).

2.º, los *Eucologios* o colección de textos. El ejemplar más antiguo, si se hace excepción de algunos fragmentos, es hasta ahora el *Eucologio de Serapión* (Egipto, hacia el 350).

El antiguo uso, consagrado en Oriente hasta nuestros días, distribuye los libros litúrgicos según los usuarios: *Sacramentario* o *Eucologio* (colección de oraciones para uso del sacerdote celebrante), *Evangelario* (para el diácono), *Epistolario* (para el subdiácono en Occidente), *Leccionario* (textos del Antiguo Testamento o extrabíblicos para uso del lector), *Antifonario*, del cual se desglosará después el *Gradual*, o colección de cantos de la Misa (para uso del cantor). A éstos se deben añadir otras colecciones secundarias: *Salterio*, *Homiliario*, *Colectario*, *Bendicionario*, *Procesionario*, *Himnario*, etc.

Desde fines del período carolingio se da la tendencia en Occidente, y particularmente en Roma, de agrupar las partes litúrgicas y sus reglas (llamadas rúbricas por ir escritas en tinta roja), según las diversas funciones de la liturgia. Así tenemos actualmente:

El Misal: compilación de elementos del Sacramentario, del Evangelario, epistolario, leccionario, gradual, que intervienen en la celebración de la Misa. Constituido progresivamente por interpolación del antiguo sacramentario Romano, llamado gregoriano, completado en el imperio carolingio por extractos de las colecciones más antiguas, denominadas gelasianas (siglos VI y VII) y de un antiguo fondo de que da testimonio el Manuscrito de Verona llamado Sacramentario Leoniano (siglos V y VI), el Misal se compone actualmente de tres partes: el propio de tiempo, que empieza por el primer domingo de Adviento y lleva el Ordinario de la Misa inserto después del Sábado Santo; el propio de los Santos, a partir del 30 de noviembre, y el común de Santos con las Misas votivas. Pueden añadirse suplementos que contengan las fiestas locales o fórmulas reunidas para facilidad del celebrante.

El Breviario: libro del Oficio divino, compuesto del salterio, que se divide para la recitación a lo largo de la semana, del himnario y del leccionario. En su actual disposición incluye, después del *cursus* común semanal (salmos e himnos), el propio de tiempo, el propio de santos, el común de santos y los oficios votivos. Por razón de su volumen frecuentemente se divide en dos o cuatro tomos, según las estaciones.

El Pontifical: es, en cuanto a su constitución, el más antiguo de los libros litúrgicos y fué definitivamente organizado en el siglo XIII al mismo tiempo que el Misal y el Breviario. Contiene las funciones reservadas a los Obispos: ordenaciones, bautismo solemne, confirmación, consagración de las iglesias, de las vírgenes, de los abades, bendiciones más importantes, con un apéndice de los ritos emanados del uso, tales como la reconciliación de los penitentes, en Jueves Santo, y la consagración de los reyes.

El Ritual: constituido mucho más tardíamente (siglo XVI) es, para el uso de los simples sacerdotes, el equivalente del Pontifical. Contiene con abundancia de rúbricas el rito de los Sacramentos, los funerales y múltiples bendiciones para los más diversos fines. En un Apéndice van reunidas las fórmulas y ritos de uso más excepcional o particular.

Fuentes de la teología

A estos cuatro libros principales hay que añadir, al menos:

a) *El Ceremonial de los Obispos, forma moderna* (siglo XVII) de los antiguos *Ordines*, que contiene todas las reglas de las funciones litúrgicas en las iglesias catedrales y colegiales.

b) *El Martirologio* compilación de breves datos acerca de los santos. Fué constituido progresivamente a lo largo de la Edad Media sobre la base principal de dos colecciones antiguas, una romana y otra oriental, reunidas en el Martirologio llamado jeronimiano; fué aumentando a causa de las peregrinaciones con datos de diversas iglesias principalmente de Italia, Francia y España. Su forma «histórica» se debe a Beda, Adon y Usuardo, y su codificación a Baronio, obedeciendo a órdenes de Gregorio XIII (1583). A pesar de las correcciones posteriores, estamos aún en espera del verdadero martirologio histórico, preparado por el trabajo de los Bolandistas.

Libros litúrgicos usados en los ritos orientales.

Bizantino:

Typikon, colección o formulario que regula todas las ceremonias litúrgicas.

Eucologio (*Trebnik* en eslavó), que contiene completos los ritos de los sacramentos y sacramentales.

Leitourgikon o *Hieratikon* (*Slouzebnik* en eslavó), libro de las funciones sagradas. Contiene los tres ordinarios de la misa o las tres liturgias de San Juan Crisóstomo, de San Basilio y de los presantificados; un resumen del ritual o eucologio para la administración de los sacramentos más frecuentes, las epístolas o evangelios de las fiestas importantes o «comunes».

Apóstolos. Contiene las epístolas (y Hechos de los Apóstoles) para todo el año. Es el libro de los subdiáconos y clérigos inferiores.

Evangelionario. Es el libro de los diáconos. En el rito bizantino no se pasa cada domingo de un evangelio a otro, sino que la lectura es continuada.

Salterio.

Horologion. Contiene el común del tiempo y de los santos.

Gran Octoechos o *Parakletike*. Comprende el oficio de los ocho tonos para cada día de la semana.

Octoechos. Es un extracto del anterior, que comprende únicamente los oficios dominicales.

Triodion. Propio de las tres semanas que preceden la Pascua.

Pentecostarion. Propio del tiempo pascual.

Menologion. Propio de los santos.

Heirmologion. Contiene los libros troparios conforme a los cuales se han podido componer otros nuevos que reciben de aquéllos su ritmo y melodía.

Caldeo:

Misal. Contiene el Ordinario de la Misa de las tres anáforas (desde el Prefacio a la Comunión). La primera llamada de los Apóstoles, es de origen mesopotámico; las otras dos proceden de Siria y han sido traducidas del griego (1901).

Propio de los cantos de la Misa (1901).

Leccionario de la Misa, Epistolario, Evangelionario (1900).

Rituales del Bautismo, de los funerales, del matrimonio (1907-1908).

Breviario caldeo, en tres volúmenes (reeditado en 1938).

Breviario ferial (sin los propios), 1903.

Siríaco:

Misal de las doce anáforas (1922).

Libros de cantos de la Misa (1921).

Evangelionario (1912).

La liturgia

Gran breviario en siete volúmenes (1886-1896).

Breviario ferial (1902).

Ritual (1921).

Los Pontificales caldeo y siríaco están en preparación.

Maronita:

Misal con numerosas anáforas, de las cuales una sola es de origen maronita, mientras que las demás están tomadas del siríaco (1908).

Libro de los ministros (1914).

Breviario ferial.

Breviario festivo (temporal y santoral).

Nuevo ritual elaborado sobre las fuentes antiguas (1917).

Copto:

Misal de tres anáforas, propias de este rito.

Breviario ferial.

Ordinario de las siete horas diurnas.

Libro de los himnos del temporal y del santoral.

Leccionario de Cuaresma y de Tiempo pascual.

Ritual.

Pontifical.

Etiope:

Misal de diecisiete anáforas de las cuales las más son propias y otras tomadas de los usos siríaco y copto.

Ordinario del Oficio (Horologio).

Ritual.

Numerosos textos himnográficos.

2. Tablas de los ritos y lenguas litúrgicas, por A. M. HENRY, O. P.

Puede resultar útil, a título de referencia, conocer los distintos ritos actuales de la Iglesia y saber dónde, por quién y en qué lengua litúrgica se celebran. Estos datos los ofrecemos en los cuadros adjuntos.

Nota sobre la palabra «ortodoxo»: Fiel ortodoxo es aquel cuya fe es recta y conforme a la Verdad enseñada por Dios y transmitida a su Iglesia. La ortodoxia es, por tanto, uno de los atributos de la verdadera Iglesia. Toda la Iglesia es ortodoxa, como es católica y santa, etc. Pero, aunque sea todo esto indivisiblemente, la Iglesia no puede ser designada de una vez por todos sus atributos. De ahí que en unos lugares se prefieren unos y en otros lugares se usen otros. Ahora bien, de hecho las Iglesias de Oriente desde los primeros siglos y cuando estaban unidas a Roma prefirieron designarse Iglesias *ortodoxas* de Antioquía, de Alejandría, etc., mientras que las Iglesias de Occidente se presentaban más bien como Iglesias *católicas* de Roma, de Cartago, de Milán, etc.; unas y otras sin embargo eran a la vez católicas y ortodoxas. Después de la separación las Iglesias conservaron su denominación secular.

Entre las Iglesias separadas de Oriente las llamadas ortodoxas son, pues, las herederas de las antiguas Iglesias de las sedes patriarcales de Oriente, que no siendo ni nestorianas, ni monofisitas, etc., podían rectamente ser llamadas ortodoxas. Actualmente son de hecho cismáticas y se separan de la verdadera ortodoxia en cuanto a la infalibilidad pontificia. Sin embargo, poseen en común con la Iglesia romana la fe íntegra en el misterio de Cristo, la sucesión apostólica, la validez del sacerdocio y de los sacramentos, las santas instituciones del monacato.

Nota sobre el término «Melquita»: Melquita se deriva de *Mélek* que significa rey o emperador. En los siglos V y VI, al difundirse la herejía monofisita en

los patriarcados de Antioquía y Alejandría, los monofisitas designaron con este nombre de *melquitas* a los que en dichas regiones permanecieron fieles al emperador y a la verdadera doctrina de las dos naturalezas que éste profesaba. Poco a poco, bajo la presión de los acontecimientos, los melquitas abandonaron los antiguos ritos copto o siríaco (es decir, antioqueno) que primitivamente seguían y adoptaron el rito bizantino.

Para los ritos orientales nos hemos inspirado en la *tabla*, confeccionada por el R. P. DUMONT, O. P. (París, Centro de estudios *Istina*, 1937).

Iglesias herederas de la sede apostólica de Roma

Lengua litúrgica: latín.

Actualmente se distinguen tres grandes familias de ritos:

rito romano,
rito mozárabe,
rito ambrosiano o milanés.

1.º *El rito romano*, originariamente rito de Roma, poco a poco se fué extendiendo por todo Occidente, pero no sin sufrir profundas influencias por parte de los otros ritos, especialmente del antiguo rito galicano. De ahí que se puedan distinguir a través de los siglos diversas etapas del rito romano. Después de la unificación de los ritos impuesta por San Pío V en Occidente, actualmente subsisten:

a) el rito estrictamente *romano*, que es poco más o menos el rito de la Curia en el siglo XVI. Este rito había ya sufrido algunas influencias galicanas.

b) el rito *lionés*, variante del rito romano, más influido por los usos galicanos y anterior en formación al rito romano actual.

c) el rito de *Braga* (Portugal), otra variante del rito romano curial que se conserva hasta nuestros días.

Entre los ritos romanos no curiales se conservan aún los ritos, por lo demás bastante evolucionados, de algunas familias religiosas:

rito dominicano,
rito de los *canónigos regulares premostratenses*,
rito *carmelitano*.

Finalmente se deben mencionar algunos detalles referentes al Oficio divino. San Benito no transmitió ninguna norma ni costumbre para la Misa por lo que la misa monástica es hoy la romana; las costumbres particulares que se habían introducido entre los cistercienses desaparecieron. No ocurre lo mismo con el Oficio. San Benito hizo una obra original, si bien se inspiró totalmente en el rito romano. Por lo que se refiere al oficio es preciso, por tanto, hablar de *rito monástico*. Los Cartujos, cuyo fundador no era monje sino canónigo, poseen la particularidad de tener, por lo que toca al oficio, el rito monástico, y en lo referente a la misa, un rito propio muy afín al rito lionés antiguo; se le conoce con el nombre de rito cartujano.

2.º *El rito mozárabe*. Se celebra aún en la catedral de Toledo y también tres veces al año en la catedral de Salamanca.

3.º *El rito ambrosiano*. Se celebra en Milán. Varía sobre todo en la Misa, pero aun esta misma ha sido fuertemente influida por el rito romano.

También se encuentran en diferentes diócesis de la Iglesia latina algunas particularidades de ritual y de ceremonial (muy notables en Bayeux), pero no se trata de rito propio.

3. El calendario eclesiástico, por A.-M. HENRY, O. P.

La historia nos enseña que nada es susceptible de despertar tanto apasionamiento como las cuestiones del calendario.

La liturgia

Cuando el papa Gregorio XIII decidió reformar el calendario juliano para poner el calendario solar de acuerdo con el sol, su reforma implantada en 1582 en Roma, España, Portugal y Francia, no lo fué, en cambio, hasta 1584 en los estados católicos de Alemania y de Suiza, hasta 1586 en Polonia, después de fuerte oposición, que en Riga se convirtió en una sedición, y en 1587 en Hungría. Solamente un siglo más tarde, hacia el año 1700, se aplicó en los estados protestantes de los Países Bajos, Alemania y Suiza. Para ello hubo necesidad de acudir a multas y a la fuerza armada. Los protestantes, decía Kepler, preferían seguir en desacuerdo con el sol antes que ponerse de acuerdo con el Papa. Inglaterra no se acomodó a esta reforma hasta el año 1752, en cuya ocasión grupos de manifestantes recorrieron en protesta las calles diciendo: «Devolvednos nuestros once días» Aun actualmente numerosas iglesias «ortodoxas» conservan el antiguo calendario juliano.

Se podría citar también en apoyo de esta tesis la historia desgraciada del calendario revolucionario que, demasiado revolucionario, no llegó a echar raíces y acabó por ser suprimido al cabo de doce años por decreto de Napoleón.

También hoy se han planteado de nuevo en la Iglesia cuestiones relativas al calendario. Por un lado está el problema de adoptar un calendario «universal», en el cual los días de la semana caigan en idénticas fechas cada mes, y en que la Pascua sea fija, lo cual implicaría necesariamente el establecimiento de ciertos «días blancos» (uno al menos cada año), los cuales no tendrían fecha dentro del mes, ni nombre dentro de la semana. Los teólogos han sido consultados sobre la «posibilidad» de esta innovación. Por otro lado, se trata también de saber si las misiones de la Iglesia, al encontrarse con nuevos tipos de civilización, deberán imponer obligatoriamente el calendario judío-romano de la Iglesia, al mismo tiempo que el mensaje de la fe. Dicho en otros términos, el problema consiste en saber si el mensaje de la fe está ligado al tipo determinado de civilización y cultura en el cual la Iglesia se ha desarrollado o más bien si cabe separarlo e injertarlo en otras culturas y civilizaciones. ¿Podría, por ejemplo, la Iglesia admitir que una nación islámica se convirtiese a la fe del mensaje de salvación, conservando su propio calendario exclusivamente lunar?

Presentamos aquí los elementos de información relativos al calendario en orden a todos los problemas que pueden afectarle.

Estado de la cuestión.

La Iglesia, tradicional y conservadora, posee un doble calendario.

Como heredera de la sinagoga y de la cultura judía, la Iglesia cuenta la pascua según un cómputo cuya base es el ritmo lunar. Por eso la fecha de la Pascua, que sería fija según un calendario lunar como el judaico, es movable en nuestro calendario, cuya base es el movimiento de la tierra alrededor del sol: de esta manera puede la Pascua desplazarse desde el 22 de marzo al 25 de abril. En otros términos: supongamos que la Pascua del Señor aconteció el 5 de abril y tres días después el plenilunio de primavera; entonces no la celebraremos cada año el 5 de abril, como se hace actualmente para conmemorar un aniversario, sino en la misma fase lunar, cuya fecha varía todos los años en nuestro calendario solar. La inestabilidad de la pascua lleva consigo la mutación de todas las fiestas ligadas con ella al mismo cómputo lunar, es decir, de casi todos los domingos y fiestas que conmemoran, a lo largo del año, la vida y la enseñanza de Nuestro Señor.

La Iglesia, por otra parte, inserta desde su origen en la civilización romana, terminó por adoptar, a pesar de fuertes reticencias al comienzo, el calendario solar que lleva los nombres de los dioses paganos de la Roma antigua. Casi todas las fiestas de los santos poseen una fecha fija en este calendario.

Es conocida la dificultad que existe para establecer una correspondencia entre ambos calendarios. La ley de Méton, según la cual 19 años equivalen a 235 lunaciones, sirve de base a todos los cálculos y a la determinación del número áureo de cada año. En todo ello existen bastantes complicaciones que crean dificultades de todo género en la vida pública y profana: imposibilidad de fijar de antemano los días feriados, variación de los días laborables de un mes con respecto a otro y de un año para otro, dificultad de establecer las estadísticas comparativas, etc. Por eso se propuso desde hace tiempo la adopción de un calendario exclusivamente solar que no tuviese en cuenta para nada los movimientos de la luna. La Pascua sería celebrada todos los años el 8 de abril, día que correspondería poco más o menos, a su aniversario real en un calendario solar. Caería siempre en domingo, merced a una correspondencia exacta entre los días de la semana y los días del mes y gracias al artificio de un «día blanco», al menos, al término de cada año. No mencionamos aquí más que el proyecto que goza de mayores probabilidades de éxito; dejaremos simple constancia del proyecto del calendario perpetuo de 13 meses, que parece habrá de ser descartado. Resulta interesante poner de relieve la frase de la respuesta relativa a este proyecto de las Iglesias de Oriente que dice: «La división en doce meses es antigua y sagrada, acaso aún más que cualquier otra reliquia...» De hecho el número doce existe tanto en el calendario lunar judaico como en nuestro calendario solar, pero este número es material, puesto que los elementos que en él se cuentan no son de la misma naturaleza ni extensión. Los judíos para alcanzar el curso de las estaciones, se veían obligados en otro tiempo a duplicar aproximadamente cada tres años uno de sus meses, con lo cual el año constaba de trece y no de doce meses. Actualmente, los años de trece meses tienen en su calendario regulado su puesto en las series 3, 6, 8, 11, 14, 19 del ciclo de Méton. La división «antigua y sagrada» se refiere por tanto especialmente a la establecida por los romanos y que todavía hoy lleva los nombres de los dioses paganos.

Volvamos al calendario universal enunciado más arriba para ver si tropieza con alguna dificultad teológica: 1.º, por lo que se refiere a la fijación de la fecha de la Pascua en un calendario solar; 2.º, por lo que atañe a la introducción de un día blanco cada año y de dos días blancos los años bisiestos.

¿Puede la estabilización de la pascua encontrar dificultades?

Desde el punto de vista del dogma, la fijación de la pascua no importa ciertamente dificultad alguna. Tenemos prueba de ello en la respuesta que la Santa Sede dió en 1924 sobre este asunto, a requerimiento de la Sociedad de las Naciones. La Santa Sede respondió que «la estabilización de la pascua no implicaba *ningún obstáculo por lo que concierne al dogma*, pero que para cambiar las tradiciones de la Iglesia era necesario una discusión en consejo ecuménico»¹⁹. Sería, en efecto, paradójico que la Iglesia, que en el pasado fué siempre a la vanguardia de las reformas (la de Gregorio XIII fué de una audacia inaudita), viniese hoy a ser reaccionaria.

Por otra parte, sabemos que la fijación de la fecha de la pascua ha sufrido variación históricamente y que las soluciones adoptadas frecuentemente no fueron más que lejanas aproximaciones. El 14 de nisán, día de la pascua judía, correspondía efectivamente al plenilunio (la necesidad de tener luz toda la noche no era menos importante para las ceremonias que lo había sido para la salida de Egipto...) y precisamente al primer plenilunio de primavera. El 17 de nisán, domingo de Resurrección, era el domingo siguiente al primer plenilunio de primavera, es decir, después del plenilunio que sigue al equinocio de primavera. Cuando los Padres de Nicea después de muchos cambios, deter-

19. Según PAUL COUDERC, *Le Calendrier*, coll. "Que sais-je?", PUF 1948, pág. 112, las palabras en cursiva son una cita del documento romano.

La liturgia

minaron la regla para la fijación de la pascua, no repararon en que el calendario juliano, base de sus cálculos, no concordaba con el sol y las estaciones, desacuerdo que iría en aumento hasta la reforma de Gregorio XIII. En 1582 «el equinocio del 21 de marzo» se daba de hecho en el 11 de marzo. De un modo general en el siglo XVI la pascua se celebraba 30 días más tarde²⁰. La pascua no correspondía ya ni a la proximidad del equinocio ni, en general, al tercer día después del plenilunio, porque «la tabla perpetua de las lunas julianas», compuesta sin el conocimiento de las epactas, estaba apoyada en un falso fundamento: no quedaba del aniversario más que el domingo, ya que el Concilio había preferido este día al correspondiente de cada año al 17 de nísán. Resulta interesante, por lo demás, hacer constar que el Concilio al pronunciarse en favor del domingo, escogía un día que permitía una celebración digna, aun a costa de renunciar a la exactitud del aniversario de la Resurrección del Señor en el calendario lunar. Este hecho podría quizá servir de apoyo a los partidarios de una reforma radical del calendario.

Sean cuales fueren las dificultades, nunca vendrán de parte del dogma. Ya San Pablo decía a los Gálatas: «¿Cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir? Observáis los días, los meses, las estaciones y los años. Temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé» (Gal 4, 9-11). Y a los Colosenses: «Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados...» (Col 2, 16). El culto cristiano es libre y espiritual. Debemos adorar a Dios y celebrar los misterios de nuestra fe *en espíritu y en verdad*.

Las dificultades provendrán del apego de los hombres, hasta cierto punto legítimo, a sus tradiciones. A partir del Concilio de Nicea la fecha de nuestra pascua quedó fijada en relación al calendario lunar. La costumbre engendra una adhesión que no es solamente sentimental y que, en definitiva, significa para la Iglesia un fuerte apoyo. Aquellos que están apegados a sus tradiciones y costumbres están por ello mismo ligados, al menos exteriormente, a todo lo que estas tradiciones implican: solemnidades, fiestas, oraciones... y a la misma Iglesia de la que reciben tales tradiciones.

El cambiar una costumbre importa siempre para la Iglesia el riesgo de perder aquellos de entre sus fieles que no son espiritualmente lo bastante fuertes o lo suficientemente dóciles para seguir estos cambios. El sentimiento popular, siempre apasionado sobre esta materia, como la historia lo enseña, no es lo único que se debe tener en cuenta; sin embargo, tampoco se le debe despreciar sin más. Como dice San Pablo, *todo está permitido, pero no todo es oportuno* (1 Cor 10, 23).

¿Es posible la supresión de la pascua semanal?

La estabilización de la pascua en un día del mes, por ejemplo el 8 de abril, arrastra inevitablemente la de todos los domingos del año. Lleva también consigo la creación de «días blancos», es decir, de días sin nombre dentro de la semana (o que repiten uno de los días de la misma). A causa de esto está prevista la creación de un día blanco anual entre el 30 de diciembre (sábado) y el primero de enero (domingo) y la introducción de un segundo día blanco para los años bisiestos. Gracias a este artificio el año tendrá siempre exactamente 52 semanas (364 días con nombre), y las semanas y los domingos un lugar estable en el calendario.

Se ve inmediatamente el inconveniente de tal sistema. Suponiendo, v. gr., que el 31 de diciembre de 1956 fuese el primer «día blanco», el primero de enero que regularmente debería ser lunes, sería domingo; con ello el ritmo septenario de la semana quedaría roto. Los verdaderos domingos serían los

20. Para todo esto nos apoyamos en el excelente libro ya citado de P. COUDERC.

sábados del nuevo calendario de 1957, los viernes del año 1948, los jueves del 59, los miércoles del 60 y, por ser bisiesto el 60, los lunes del 61. Sería necesario esperar cinco o seis años para encontrar de nuevo los verdaderos domingos y esto solamente por un año.

Contra ese proyecto los adventistas del séptimo día presentan una objeción que les parece insoluble. El ritmo de la semana según ellos, provendría de la creación y sería Dios mismo quien lo impuso al hombre. Hoy sabemos ya que el ritmo semanal tiene su origen probablemente entre los caldeos, sabemos que los judíos heredaron de Babilonia la tradición del sábado y que muchos pueblos han vivido según otro ritmo.

Queda, sin embargo, en pie que la «tradición» del sábado y de la semana se halla contenida en la Biblia y que si el sábado ha sido destronado en favor del domingo entre los cristianos, el ritmo semanal ha sido siempre conservado, y los discípulos de Cristo no han dejado nunca de celebrar la pascua semanal en la «mañana después del sábado». La historia nos enseña que algunos días del mes han sido suprimidos (por ejemplo cuando Gregorio XIII decidió que el día siguiente al jueves, 4 de octubre de 1582 fuese viernes 15), pero no que el ritmo de la semana haya sido alguna vez interrumpido por días blancos. Esta larga tradición merece consideración. Si este proyecto fuese adoptado, ¿volvería la Iglesia a la época gloriosa en que el día de descanso (sábado) no era el mismo que el día de la celebración cristiana (domingo)?

Los partidarios de la reforma susodicha hacen, sin embargo, algunas observaciones. Afirman, en primer lugar, que el ritmo semanal fué interrumpido ya cuando el descanso pasó del sábado al domingo. Objeción especiosa, porque se trataría simplemente para el hombre de situarse en el nuevo ritmo, pero los días conservarían sus nombres, la semana no sería aumentada, y el día siguiente al sábado permanecería lo que siempre había sido.

Se añade además —y esta objeción es más fuerte— que la palabra «día» es ambigua y consiguientemente el nombre de semana. ¿Se trata del día natural, del día civil (del que hay varias clases), del día solar? Quienes hacen grandes viajes están acostumbrados a adelantar o retrasar su reloj en una hora al pasar de un meridiano a otro, o incluso en un día si llegan a pasar el antimeridiano de Greenwich. Como quiera que la Resurrección se realizó en la madrugada de un cierto día en Palestina, aquel mismo momento de la Resurrección coincide con el día anterior o el siguiente en otros lugares. Los domingos que nosotros celebramos no son en todos los lugares la reincidencia semanal de «aquel momento» porque en este caso el día del Señor debería celebrarse aquí en domingo, allí en sábado y acullá en lunes. El día semanal no tiene significación, propiamente hablando, nada más que para el día que se cuenta sobre el meridiano de Jerusalén o los adyacentes. Se podrían añadir otras consideraciones. Sin embargo, parece que la aproximación es suficiente para que se pueda hablar en cualquier lugar de la pascua semanal. Poco importa la exactitud del cálculo. Y, aun averiguado que el cálculo sea falso, la práctica a lo largo de los siglos de la celebración del domingo, cada *semana*, sin aumento ni disminución de la misma, sería un argumento suficiente a favor de esta larga tradición en cada país.

Parece, por tanto, que se debería modificar el proyecto en el sentido de mantener la semana. Se podría por ejemplo hacer un año de 52 semanas, añadiendo una semana (como se añade un día en los años bisiestos), cada 5 ó 6 años. Algunos años quedarían ligeramente desajustados en relación a las estaciones, pero, en cambio, se obtendrían las ventajas pretendidas: la estabilización de los domingos y de las fiestas feriadas, la fijación de los días laborales cada mes sin sacrificar en nada el ritmo semanal y soslayando así los apasionamientos que no dejarían de manifestarse.

Otros problemas. Conclusión.

Otras cuestiones pueden ser propuestas al teólogo a propósito del calendario. Surgen en general, del problema misional de los tiempos modernos y no se planteaban antiguamente del mismo modo. Así, por ejemplo, la cuestión sobre el comienzo del año o más radicalmente del principio de la era. Los misioneros de los últimos siglos llegaban con colonos, es decir, transplantaban con ellos su tipo de civilización y su calendario. Las poblaciones indígenas de hoy no soportan esta tutela; el misionero debe saber lo que es preciso conservar o generosamente abandonar para poder hacerse todo para todos.

Acerca del comienzo del calendario el conocimiento de la historia le enseña que la fecha del primero de enero representa una fijación muy relativa. Nuestro calendario lleva aún las huellas de aquella época en que comenzaba con el primero de marzo, puesto que los cuatro últimos meses llevan nombres que significan séptimo, octavo, noveno, décimo. De hecho, el traslado del primero de marzo al primero de enero para comenzar el año, data de Julio César, pero la Iglesia lo adoptó con dificultad. En los siglos VI y VII, numerosas provincias de Francia comenzaban el año en primero de marzo, otras el 25 del mismo mes, día de la Anunciación (y esta costumbre todavía en el siglo XIII se la conoce como «costumbre de Francia»), otras en pascua, lo que es más conforme a la tradición judaica. Solamente en 1567 un decreto real de Carlos IX hizo obligatoria la fecha del primero de enero. En Alemania, Inglaterra, Rusia, la práctica era todavía distinta... No hay que apresurarse, por tanto, a considerar como sagrada una fecha de origen totalmente pagano, y que la Iglesia misma dudó en adoptar por llevar el nombre de una divinidad pagana. La fiesta de la Circuncisión que transfigura y bautiza una fecha pagana no hace alusión alguna al cambio de año, mientras que la liturgia de pascua, por el contrario, evoca la Primavera, el año que renace: herencia de la pascua judaica que tenía lugar en el primer mes del año, el de nisán (abril).

El principio de la era plantea un problema análogo. Las eras han sido varias en el curso de la historia. Por no hablar más que del cristianismo, la determinación de la era cristiana data de tiempos de Dionisio el Exiguo (s. VI) y sólo se generalizó lentamente. En Francia la datación según la era cristiana sólo figura en los diplomas regios a partir del siglo X. Algún pueblo, como los coptos de Egipto que usan aún el calendario juliano, comienzan el año el 29 de agosto (es decir el 11 de septiembre de nuestro calendario gregoriano) y cuentan sus años a partir de Diocleciano (era de los mártires). Algunas comunidades cristianas que se formaron en países fuertemente islamizados adoptaron espontáneamente el calendario lunar del Islam y la era de Mahoma, lo mismo que los países latinos han adoptado algunos nombres de meses y de días que están bajo el signo de las divinidades paganas o de los astros.

Estos problemas nos muestran simplemente que no hay que preocuparse demasiado en atribuir carácter sagrado a lo que sólo el sentimiento popular considera como intangible. En todas estas materias se impone saber discernir. Sería, sin embargo, un error por parte del teólogo no tener en cuenta para nada el sentimiento popular. Aunque la decisión no pertenezca más que a la jerarquía, el juicio del teólogo debe ser aquí prudente, es decir, debe tener en cuenta todos los elementos del «dato». El sentimiento popular (incluso el apasionamiento), las costumbres, las tradiciones, sobre todo en materia de liturgia forman parte del «dato». Esto hemos querido hacer ver con este ejemplo que evoca el tema de la famosa «disputa de la pascua» (hacia 190) ²¹.

21. El actual movimiento de reforma del calendario cuenta con toda una bibliografía que no nos es permitido dar aquí. Remitimos simplemente a la obra: *The world Calendar: Bibliography of Calendar Reform*, The world Cal. Ass. Intern., 630 Fifth Avenue, Nueva York.

Capítulo IV

EL DERECHO CANÓNICO

por P. BOUCHET, O. P.

SUMARIO:

Págs.

I. LAS FUENTES DEL DERECHO CANÓNICO	118
1. Desde los orígenes hasta el decreto de Graciano (1140)	118
2. Desde el decreto de Graciano hasta la terminación del <i>Corpus Iuris Canonici</i> (1140-1500)	121
3. Desde la terminación del <i>Corpus</i> hasta el <i>Código de Derecho Canónico</i> (1918)	122
II. EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO ...	124
BIBLIOGRAFÍA	129

La existencia de un derecho eclesiástico o, según la terminología corriente, de un derecho canónico (de *κανών*, regla) depende de la naturaleza misma de la Iglesia de Jesús. Los textos evangélicos nos muestran, en efecto, que si el *reino de Dios* es de naturaleza espiritual (Mt 11, 25-26; 13, 11; Mc 1, 15; Lc 17, 21), tiene también un *aspecto exterior* (Mt 19, 17; 28, 19; Ioh 3, 5). En virtud de esto, la Iglesia, cuya misión es idéntica a la de Cristo (Mt 28, 18-21; Lc 10, 16; Ioh 17, 18; 20, 21), tiene por función «dispersar los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1) por medio de una *autoridad* que enseña infaliblemente lo que es preciso creer y practicar para salvarse (Mt 28, 18-20) y que ejerce sobre la tierra un poder «de atar y desatar», cuyos actos son ratificados en el cielo (Mt 18, 18). Si el conjunto del Cuerpo Apostólico constituye esta autoridad, el jefe de los Apóstoles, Pedro, y sus sucesores han recibido una investidura particular (Ioh 21, 15 ss).

Al establecer Jesús para continuar su obra entre los hombres una sociedad análoga a otras sociedades humanas, ha querido darle los poderes sociales necesarios para alcanzar su propio fin. La Iglesia vive y se desarrolla como una sociedad, independiente de toda otra en cuanto a su fin y en posesión de todos los medios de gobierno. De su divina constitución dimana el derecho inalienable de dictar

leyes (*poder legislativo*), de juzgar conforme a estas leyes (*poder judicial*) y, en caso de necesidad, de urgir, por medio de sanciones apropiadas, el cumplimiento de las mismas (*poder coercitivo*). Todo este aparato jurídico está puesto al servicio del Cuerpo místico, como instrumento indispensable del mismo.

Puede verse con esto el lugar que ocupa el derecho en la organización y en el desenvolvimiento de la Iglesia, como una sociedad en medio de otras. También se comprende su valor, si se recuerdan las palabras de Jesús a los que habían de ser jefes de la Iglesia: «quien os oye, a mí me oye; quien os desprecia, me desprecia a mí» (Lc 10, 16).

De hecho, los textos legislativos de la Iglesia no se limitan a este «derecho humano» que la Iglesia puede establecer e imponer a la obediencia de sus fieles (derecho canónico en sentido estricto). Encontramos también en él recordadas, precisadas, interpretadas o sancionadas, disposiciones de la ley divina, natural o sobrenatural, cuya custodia ha sido confiada a la Iglesia por su divino Fundador. «Enseñad a los hombres a observar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 20).

Para abarcar el amplio campo del derecho canónico, no basta contentarse con el conocimiento de los textos legislativos actuales de la Iglesia (casi todos ellos contenidos en el Código de derecho canónico de Benedicto xv)¹. Es preciso no olvidar que la Iglesia lleva diecinueve siglos de existencia, que ha conocido muchas vicisitudes internas y ha vivido en el seno de sociedades y civilizaciones muy diversas; que «la ley de incardinación» encuentra en el dominio jurídico un campo de aplicación muy notable; que el derecho actual, finalmente, sólo se explica satisfactoriamente relacionándolo con el antiguo, del cual es una prolongación (CIC, can. 6). De ahí que presentemos este estudio sobre el derecho canónico en dos apartados:

- 1.º Las fuentes del derecho canónico.
- 2.º El Código de derecho canónico.

I. LAS FUENTES DEL DERECHO CANÓNICO

1. Desde los orígenes hasta el Decreto de Graciano (hacia 1140).

Consciente de su autoridad, ya *desde el principio* la Iglesia ha dictado leyes: el Concilio de Jerusalén, regula las cuestiones relativas a los cristianos de origen judaico («Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...»; Act 15, 28); San Pablo promulga en sus epístolas diversas normas sobre la celebración de las asambleas (1 Cor 11, 4-16), el uso de los carismas (1 Cor 14), las cualidades requeridas en los obispos (1 Tím 3, 2-12), el célebre «privilegio de

1. En las citas se emplea la sigla CIC.

la fe» (1 Cor 7, 12-15). Los *escritos inspirados* fueron y siguen siendo la primera fuente del derecho canónico.

Durante los tres primeros siglos, la Iglesia, blanco de las persecuciones, se organizó en la sombra y vivió con una especie de derecho consuetudinario, del cual han llegado hasta nosotros algunos elementos consignados por escrito. Tal es el objeto de la mayor parte de los escritos anónimos o atribuidos, para aumentar su autoridad, a los Apóstoles, como: la Didajé (fines del siglo I), la tradición apostólica de Hipólito (hacia 218), la Didascalia de los Apóstoles («el primer ensayo conocido de un *Corpus Iuris Canonici*»), los Cánones eclesiásticos de los Apóstoles, las Constituciones apostólicas, los Cánones de los Apóstoles.

Con el siglo IV, después de la paz de Constantino, se despliega en el Oriente cristiano una gran actividad conciliar que, además de cuestiones dogmáticas, se ocupa de múltiples cuestiones morales y disciplinarias: Concilios ecuménicos de Nicea (325), de Constantinopla (381), de Éfeso (431), de Calcedonia (451), etc.; Concilios locales de Ancira (314), de Neocesarea (hacia 314), de Gangra (hacia 340), de Sárdica (343). Los «cánones» de estos diversos concilios han llegado hasta nosotros en cierto número de Colecciones, ordenadas primeramente según un orden cronológico e, inmediatamente después, según el orden lógico de materias. Citemos la célebre colección compuesta hacia el 550 por Juan el Escolástico, futuro patriarca de Constantinopla.

En Occidente, la evolución del derecho fué más tardía. Diversas Colecciones nos han conservado el derecho que rigió la Iglesia latina hasta la alta Edad Media. De este modo, además de ciertas Colecciones que reúnen los cánones de los Concilios orientales ecuménicos y particulares, recibidos en la Iglesia de Occidente (la Col. Hispana, del siglo V; la Dionisiana, de fines del siglo V o principios del VI), poseemos las Colecciones de los *Concilios de África* (los célebres Concilios de Cartago del siglo IV), de los *Concilios provenzales*, notables por la influencia de San Cesáreo de Arles (siglo VI: *Statuta Ecclesiae Antiqua*), de los *Concilios de España*, de los siglos VI al VIII, en los cuales desempeña un papel de primerísima importancia el gran obispo canonista San Isidoro de Sevilla.

Por su parte, los obispos de Roma, cuya primacía y jurisdicción universal fueron reconocidas muy presto, eran requeridos desde diferentes puntos del universo cristiano para zanjar los asuntos particulares llevados ante ellos. Tal fué el origen de las *decretales pontificias* de las cuales las primeras se remontan a los papas Siricio (384-399), Inocencio (407-417), San León Magno (444-461), Gelasio (491-496). La más conocida de las Colecciones de decretales de esta época es la Dionisiana, que, modificada, fué enviada por Adriano I a Carlomagno como el libro canónico oficial de la Iglesia romana, e inmediatamente adoptada en Aquisgrán en 802, llegando a ser el *Liber canonum* de la Edad Media.

Las ordenanzas episcopales de la época carolingia, llamadas *Capitula episcoporum*, tuvieron una influencia más o menos extensa,

según el renombre de sus autores. Entre las más célebres se cuentan las de Teodulfo de Orleans, y de Hincmaro de Reims.

¿Cuál es el contenido de estas diversas colecciones de cánones o de decretales? Normas reguladoras de la administración de los sacramentos, la liturgia, el ayuno, los deberes de los clérigos, las relaciones con los herejes, etc.

Cuando la Iglesia llegó a ser una potencia secular, reconocida como tal por el poder civil al cual le unían lazos muy estrechos, fué también más o menos dominada, según los lugares y los tiempos, por la autoridad imperial o real, que no reparó en inmiscuirse en el campo legislativo reservado a la Iglesia. Fueron toleradas algunas usurpaciones. A esto se debe el que se encuentren entre los siglos vi y ix importantes fragmentos del derecho canónico en las *Colecciones de Derecho Romano* de Teodosio y de Justiniano (Digesto, Novelas, etcétera), en las *Colecciones de Derecho Bárbaro* (Ley sálica, Brevario de Alarico, ley Gombeta, etc.) y en las *Capitulares de los Reyes Francos*.

Aun cuando Carlomagno llegó a imponer una determinada disciplina al conjunto de su imperio, el día, sin embargo, en que se desplomó el edificio por él construido, la autoridad central de la Iglesia acusó el golpe. La reacción de autodefensa de los eclesiásticos contra las usurpaciones de los primitivos feudales se halla parcialmente en las decretales de un tal Isidoro el Mercader (llamadas «falsas decretales»). Compuestas en Francia en el siglo ix por personas evidentemente poco escrupulosas en la elección de los medios, aspiraban a aumentar la fuerza interna de las iglesias locales estrechando sus lazos con Roma. Notemos que los Papas nunca hicieron gran uso de esta colección.

Los siglos ix y x, a lo largo de los cuales la Iglesia fué presa de no pocas calamidades (investiduras laicas, simonía, incontinencia de los clérigos) debidas en gran parte a las revueltas políticas (invasiones normandas y sarracenas, constituciones de feudos, guerras privadas...) trajeron del centro de la cristiandad, una vigorosa reacción, conocida bajo el nombre de «reforma gregoriana» (por su principal promotor el papa Gregorio vii, 1073-1093). Las colecciones canónicas de la época llevan el sello de ella: Así las *Colecciones de Atton*, de *Anselmo de Lucca*, del *Cardenal Deusdedit*. Estas colecciones y las que las precedieron en Renania (Col. de Regino de Prüm, hacia 906; Decreto de Burjardo de Worms, † 1025), en Italia (Col. llamada *Anselmo dedicada*, hacia el 885), en Francia (Col. de Abbón de Fleury, † 1004), clasifican todo género de textos antiguos, bíblicos, patristicos, conciliares, etc., por orden de materias, según el fin intentado por el autor. Muchos apócrifos han sido descubiertos por la crítica, pero todos estos textos dan testimonio de un pasado a lo largo del cual tuvieron autoridad.

Entre todas estas colecciones, las más célebres (por significar un progreso hacia la elaboración de una ciencia jurídica) son las Colecciones de Ivo de Chartres († 1116): la Tripartita, el Decreto, la Panormia. No estamos ya ante una simple compilación de textos

legislativos, sino ante un trabajo «racional», un ensayo de conciliación, el primero, entre textos aparentemente opuestos.

Este primer período de la historia del derecho eclesiástico se cierra con la aparición del célebre *Decreto del monje boloñés Graciano* (hacia 1140), cuyo título completo indica su naturaleza: *Concordia Discordantium Canonum* (Concordancia de los Cánones Discordes). Toda la disciplina elaborada a lo largo del primer milenio cristiano está incluida en esta obra, en que los textos conciliares, pontificios y patristicos, van dispuestos según un método que hace presentir la proximidad de la Escolástica, con sus cuestiones y distinciones; la «oposición» descubierta entre los diversos textos la resuelve el autor en sus *dicta*.

Esta obra monumental que sirvió de base a los posteriores estudios jurídicos en la Iglesia, comprende tres partes: la primera trata de las fuentes del derecho, de la organización y administración de la Iglesia, de la ordenación y jerarquía de los clérigos, de la elección y consagración de los obispos, de la autoridad de los legados y primados; la segunda versa acerca de la simonía, de los procesos, de los bienes temporales, de la guerra, de la excomunión, de los sortilegios, del matrimonio, de la penitencia; la tercera, más breve, trata de la dedicación, de la Eucaristía, del bautismo, de la confirmación, etc. Como es patente, el orden adoptado está lejos de ser perfecto; numerosos problemas ajenos al derecho se hallan aquí expuestos. No obstante, la autoridad del Decreto fué grande, tanto en las escuelas como ante los tribunales, si bien nunca llegó a adquirir un carácter oficial.

2. Desde el Decreto de Graciano hasta la terminación del «Corpus Iuris Canonici» (1140-1500).

Los siglos XII y XIII son de profunda vitalidad religiosa en la Iglesia. Los grandes Papas de esta época, Alejandro III (1159-1181), Inocencio III (1198-1216), Honorio III (1217-1227), Gregorio IX (1227-1241), Inocencio IV (1243-1254), Gregorio X (1271-1276), Bonifacio VIII (1294-1330) llevaron hasta su apogeo el poder de la Iglesia. La mayoría de ellos se revelan como legisladores muy prudentes.

Se comprende, efectivamente, que en la cristiandad en aumento, a medida que las relaciones sociales se hacían más complejas, apareciesen también preocupaciones nuevas, que se reflejan en los monumentos legislativos de la época: cuestiones de propiedad eclesiástica, de diezmos, de derecho de patronato, de beneficios, de administración de bienes, de enseñanza, de procesos, etc... Fortificada la autoridad central de la Iglesia, se consultaba al Papa sobre la solución de casos difíciles; el Papa contestaba por medio de una decretal que, conservada en las colecciones, pasaba en seguida a formar jurisprudencia.

Fueron sucesivamente publicadas cinco compilaciones oficiales de estas decretales, desde Honorio II (1124-1130) hasta Gregorio IX (1234). Pero ante el número creciente de decretales y su enredo,

Gregorio IX encargó a su capellán, el dominico San Raimundo de Peñafort, una nueva compilación oficial, que abrogase todas aquellas decretales anteriores que no pasasen a integrarla. Este trabajo, promulgado en 1234, distribuía la materia en cinco libros: la jerarquía eclesiástica, los procesos, las funciones y deberes de los clérigos, el matrimonio, el derecho penal y el proceso criminal. *Las Decretales de Gregorio IX* fueron hasta 1918 la principal colección canónica oficial.

Entre los pontificados de Gregorio IX y de Bonifacio VIII tuvo lugar el primer concilio ecuménico de Lyon (1245). Además, fueron expedidas numerosas decretales que antes de 50 años exigieron un nuevo trabajo de codificación. Ésta fué la obra de Bonifacio VIII en el *Sexto*, o *Sexto Libro de las Decretales*, promulgado en 1298.

A continuación de los pontificados de Bonifacio VIII, de Benedicto XI (1303-1305), de Clemente V (1305-1314), que presidió el Concilio de Viena en 1311, el gran papa canonista Juan XXII codificó, después de acomodarla, la obra legislativa de sus predecesores en una nueva colección añadida a las precedentes: la compilación de las *Clementinas*, promulgada en 1317.

Por motivos diversos habían sido omitidas algunas decretales que por ello fueron conocidas con el nombre de «extravagantes». Con ellas se hicieron otras dos colecciones sin carácter oficial, que aparecieron sucesivamente en las ediciones del *Corpus Iuris Canonici* de 1500 y 1503, debidas al jurista francés Juan Chapuis: son las *Extravagantes de Juan XXII* y las *Extravagantes Comunes*.

De este modo estaba constituido a principios del siglo XVI el Cuerpo de derecho canónico (*Corpus Iuris Canonici*), paralelo al Cuerpo de derecho civil (*Corpus Iuris Civilis*) el cual reunía los principales textos del derecho romano entonces vigentes. Las mejores ediciones modernas del *Corpus* son la de Richter (1833-1899) y la de Friedberg (1879-1881).

3. Desde la terminación del «Corpus Iuris Canonici» hasta el «Código de derecho canónico» (1500-1918).

En los siglos XV y XVI se reunieron diversos Concilios que dejaron huella profunda en la historia de la Iglesia: los Concilios de Pisa (1409, al fin del Gran Cisma), de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1443), el V de Letrán (1512-1517), convocado «para poner fin al cisma, restaurar la paz general y asegurar la reforma de la Iglesia». Pero sobre todo, el Concilio de Trento (1545-1563) influyó en la disciplina eclesiástica, comprometida por las agitaciones del siglo precedente y por la «reforma» luterana, al consagrar a ella, al menos, once de sus veinticinco sesiones. En él fué examinado casi todo lo que puede interesar a la vida interna de la Iglesia: celebración de la Misa (ses. XXII), matrimonio (ses. XXIV), regulares y monjas (ses. XXV), indulgencias (ses. XXV), etc. Esto dió origen a toda clase de decretos: sobre la profesión de fe, las ediciones de la Biblia, la

celebración de concilios provinciales y sínodos, la vida y las obligaciones de los clérigos, canónigos y religiosos, sobre los bienes de la Iglesia, de los hospitales, sobre seminarios, etc. Estos decretos, aprobados y promulgados por Pío IV el 26 de enero de 1554, no quedaron abandonados a la libre interpretación individual. Para este efecto fué creada una comisión cardenalicia especial el 2 de agosto del mismo año. En ella tiene su origen nuestra actual Congregación del Concilio. Como es sabido, diversas vicisitudes políticas obstaculizaron la puesta en vigor de los decretos de Trento en algunos países católicos.

En la época postridentina aparecieron numerosos libros canónicos: el Misal y el Breviario romano, el Catecismo romano, el Índice de libros prohibidos... Bajo el impulso de San Pío V primero y de Gregorio XIII luego, una comisión de «correctores romanos» trabajó en presentar una edición mejorada del Decreto de Graciano. Fruto de estos trabajos es la *edición romana del Corpus* de 1582.

A partir del siglo XVI se registra un movimiento paralelo de centralización administrativa en los países nacidos de la antigua cristianidad, que se constituyen en Estados soberanos e independientes, y en la Iglesia que, frente al poderío de estos Estados, aúna sus fuerzas en torno a su jefe. Los documentos del magisterio supremo son desde ahora más frecuentes; la legislación canónica romana así como la administración pontificia encargada de velar por su aplicación, acrecientan su influencia.

Obras especiales, los *bularios*, coleccionan las actas (*bulas*) del sumo pontífice: Bulario Romano, Bulario Magno, Bularios particulares de algunas iglesias o de determinadas órdenes religiosas. Más tarde se publicarán las *Acta* de los distintos papas. Desde 1909, el *Acta Apostolicae Sedis* viene a ser como el boletín oficial de la Santa Sede.

La administración central de la Iglesia se ejerce ordinariamente por medio de los *Oficios, Tribunales y Congregaciones romanas*, creadas desde mediados del siglo XVI. Los decretos, respuestas o sentencias emanados de estos organismos integran la legislación y la jurisprudencia tanto judicial como administrativa, de la Iglesia en los tiempos modernos. Las más importantes son: en materia disciplinar, las decisiones de la S. Congregación del Concilio (Col. Pallozzini, 1867-1893) y las de la S. Congregación de Obispos y Regulares (Col. Bizzarri, 1885-1886); en materia litúrgica, las de la S. Congregación de Ritos (Col. Gardellini); en materia de derecho misional, las de la S. Congregación de la Propaganda (*Collectanea S. C. de Propaganda Fide*); finalmente las «decisiones» del Tribunal de la Rota.

La Iglesia desde el siglo XVI ha tenido que llevar a cabo con distintos Estados verdaderos tratados en que se determinan los derechos y deberes de los poderes en las cuestiones que afectan a la Iglesia y al Estado. Son los *concordatos*, cuya colección más célebre se debe a Mercati (1919).

Después del disturbio causado en la Iglesia por la filosofía racionalista y la Revolución francesa a todo lo largo del siglo XIX, se reunió bajo el pontificado de Pío X el *Concilio Vaticano* (1869-

1870), preparado ya por numerosas reuniones episcopales y diversas comisiones de consultores, en el que se abordaron diversas reformas de orden disciplinar. Es preciso notar que si el Concilio no pudo llevar a término todos sus trabajos, la mayoría de las medidas legislativas importantes adoptadas posteriormente se inspiraron en los esquemas redactados con ocasión del Concilio y de las cuestiones planteadas por los Padres.

Entre estas cuestiones figuraba en lugar importante la codificación de la legislación eclesiástica, dispersa en varios volúmenes y difícil de conocer con precisión y certeza, insuficiente en muchos puntos e inadaptada a los tiempos actuales. Se intentaron diversos ensayos debidos a canonistas que obraron sólo por el interés de la ciencia, entre otros el canonista francés Pillet. El año 1904, San Pío X creó, por su Bula *Arduum sane munus*, una comisión cardenalicia encargada de trabajar en esta «ardua» empresa. Con la ayuda de consultores, canonistas y teólogos, los cardenales, que tenían por secretario al futuro cardenal Gasparri, invitaron a los obispos del mundo entero a dar su parecer sobre los diferentes capítulos del Código en preparación. La obra fué terminada durante la guerra de 1914. Por su Bula *Providentissima Mater Ecclesia*, de 17 de mayo de 1917, el papa Benedicto XV promulgaba el *Código de Derecho Canónico*, aplicable a toda la Iglesia latina a partir del 19 de mayo de 1918. En principio quedaba abrogada toda la legislación disciplinar anterior. Con el fin de dar a los cánones de este Código una interpretación «auténtica», es decir, con la misma fuerza de la propia ley, fué creada el 15 de septiembre de 1917 la *Comisión de interpretación del Código de Derecho Canónico*.

De este modo se concentraron diecinueve siglos de vida, de legislación y de experiencia en nuestro Código actual. Expondremos ahora sumariamente sus principales disposiciones.

II. EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

El Código de Benedicto XV distribuye la legislación de la Iglesia en cinco libros: en el I se exponen las «normas generales» del derecho; en el II se trata de «las personas»; en el III de «las cosas»; en el IV de «los procesos», y en el libro V de «los delitos y penas».

Libro primero.

Las normas generales del derecho trazan primeramente los *límites de aplicación* del Código (derecho exclusivamente de la Iglesia latina que deja intactas las leyes litúrgicas, los concordatos, los «derechos adquiridos», privilegios e indultos en uso y no revocados, pero que en cambio abroga las costumbres contrarias; can. 1-5); regulan asimismo las relaciones del derecho actual con el antiguo (can. 6). A continuación trata de las *leyes eclesiásticas* (promulgación, conflicto de leyes, sujeto de ellas, interpretación, etc., can. 8-24); de la *costumbre* (porque en la Iglesia la costumbre «legítima» goza de la misma

obligatoriedad que la ley escrita, can. 25-30); del *cómputo del tiempo* (pues el tiempo juega un papel importante en las relaciones jurídicas, can. 31-35); de los *rescriptos* (modo jurídico conforme al cual responde la autoridad a las gracias solicitadas, can. 36-62); de los *privilegios* (favores otorgados a ciertas personas, físicas o morales, can. 63-79); finalmente de las *dispensas* (relajación de la ley decretada por la autoridad en casos particulares; can. 80-86).

Libro segundo.

Encuadra las diferentes *personas* físicas o morales de que está compuesta la Iglesia en alguna de las tres categorías principales siguientes: clérigos (can. 108-486), religiosos (can. 487-681), seglares (can. 682-725). En algunos cánones preliminares de este libro se señala cierto número de disposiciones susceptibles de ser aplicadas a toda clase de personas: disposiciones relativas a la edad, al domicilio o cuasidomicilio, al parentesco, al rito, etc., que pueden modificar la situación jurídica de una persona a lo largo de su vida (can. 87-108).

Los *clérigos*, es decir, los que están dedicados al sagrado ministerio por la recepción de la primera tonsura, pertenecen, en general, a una diócesis, en la cual se dice que están «incardinados»; gozan además de esto de ciertos derechos y privilegios ordenados a proteger su carácter sagrado; y, a su vez, están sometidos a especiales obligaciones entre las que destacan la castidad perpetua y la de recitar las horas canónicas, a partir del subdiaconado. La provisión (por libre colación, por elección, etc.) de los diversos oficios con que pueden ser investidos en orden al ejercicio de sus poderes espirituales, constituye objeto de una reglamentación precisa, lo mismo que la pérdida de estos mismos oficios (can. 108-204).

El Código pasa revista a continuación a las diversas categorías de clérigos. Como es sabido, el Papa por una parte y los Obispos por otra gozan de jurisdicción en la Iglesia por derecho divino.

Vienen por tanto, en primer lugar, los que gozan del poder supremo (Soberano Pontífice, Concilio Ecuménico) y los que de él participan (Cardenales, Sagradas Congregaciones, Tribunales, Oficios de la Curia Romana; Legados, Nuncios, Internuncios del Sumo Pontífice; Patriarcas, Primados, Metropolitanos, Concilios plenarios y provinciales; Vicarios y Prefectos apostólicos en países de misiones; Administradores Apostólicos, encargados por la Santa Sede del gobierno de una diócesis y los llamados «Prelados inferiores»..., Abades o Prelados con jurisdicción territorial; can. 218-328).

En segundo lugar, trata de la potestad episcopal del Obispo y de los que de ella participan (Obispos coadjutores y auxiliares; Sínodo diocesano; Curia diocesana, compuesta del Vicario general, del Canciller y de sus auxiliares, de los examinadores sinodales y de los párrocos consultores²; Cabildos de canónigos, suplidos en algunas

2. En el libro cuarto se trata del oficial y de los diversos auxiliares de la justicia eclesiástica.

diócesis por los consultores diocesanos; Vicario capitular, que gobierna la diócesis mientras la sede está vacante; vicarios foráneos, llamados también deanes o arciprestes; párrocos, vicarios parroquiales y rectores de iglesias [can. 329-486]).

Los *religiosos* (los fieles que han abrazado un modo estable de vivir en común y que se imponen además de los preceptos comunes la obligación de practicar los consejos evangélicos, mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza) constituyen la segunda categoría de personas de que se ocupa el Código. Todo lo que concierne a la erección y supresión de las religiones, de las provincias y de las casas; el régimen interno y externo, espiritual y temporal, de las diversas «religiones»; las condiciones de admisión en religión (postulantado, noviciado, profesión religiosa); las obligaciones y privilegios de los religiosos; el «tránsito» de una religión a otra; la salida de religión así como la dimisión de los religiosos... forman el contenido de esta segunda parte del libro segundo, que comprende a modo de apéndice algunos cánones relativos a esas sociedades, numerosas actualmente, de varones o de mujeres que viven en comunidad, pero sin votos religiosos (can. 487-681).

En cuanto a los seglares el Código expone, en la tercera parte del libro segundo, las normas aplicables a las asociaciones de fieles, establecidas para la consecución de una vida cristiana más perfecta, para la práctica de obras de piedad y caridad o el acrecentamiento del culto público: tales son las terceras órdenes seculares, las cofradías, etcétera (can. 682-725).

Libro tercero.

Bajo el título deliberadamente impreciso de *cosas*, después de algunos cánones referentes al tráfico de cosas santas (simonía), este libro tiene por objeto los distintos medios necesarios o útiles a la Iglesia para la realización de su fin. Tales son los siete sacramentos con los sacramentales, los lugares y tiempos sagrados; el culto divino; el magisterio eclesiástico; los «beneficios» y otras instituciones eclesiásticas no colegiadas; finalmente, los bienes temporales eclesiásticos (can. 726-1551).

Si bien es cierto que Jesucristo es el autor de los *sacramentos*, no lo es menos que Él encomendó a la Iglesia el cuidado de precisar la mayor parte de las cuestiones relativas a su administración. En virtud de esto, el Código determina, a propósito de cada Sacramento, todas las condiciones requeridas para que produzca su efecto (condiciones de validez) y para que sea conferido con el debido respeto a los derechos de Dios y del prójimo (condiciones de licitud). Estas condiciones no sólo afectan a quien administra o consagra el Sacramento (ministro), al que lo recibe (sujeto), sino también a los ritos y ceremonias que han de observarse, al tiempo y lugar de la administración, etc.

Bajo el importante título del «matrimonio» puede verse la legislación canónica sobre sus impedimentos y modos diversos de «disolución del vínculo», reconocidos por la Iglesia (can. 1012-1143).

Los *lugares sagrados* son aquellos que están destinados al culto divino (iglesias, oratorios) o a la sepultura de los fieles (cementerios, por ejemplo), que han sido consagrados o bendecidos para este fin (can. 1154-1242). Los *tiempos sagrados* son los días festivos a los que se equiparan los días de abstinencia y ayuno (can. 1243-1254).

Como ya sabemos, el Código no se ocupa de cuestiones litúrgicas. Sin embargo, formula cierto número de reglas sobre la custodia y culto de la Sagrada Eucaristía; sobre el culto de los Santos, sagradas imágenes y reliquias; procesiones; utensilios sagrados, votos y juramentos (que son actos de culto); can. 1255-1321.

El ejercicio del poder de enseñar confiado por Nuestro Señor a la Iglesia (*magisterio eclesiástico*) constituye el objeto de los cánones que determinan las condiciones para la predicación de la palabra de Dios (catecismo, sermones, misiones); la fundación y organización de seminarios y escuelas; de la previa censura y de la prohibición de ciertos libros; la profesión de fe exigida antes de ejercer determinados cargos (can. 1322-1408).

La Iglesia, preocupada por asegurar la independencia de sus ministros, ha erigido ciertos cargos eclesiásticos en *beneficios*. El Código determina cómo estos beneficios pueden ser constituidos, divididos, conferidos..., cuáles son los derechos y las obligaciones de los beneficiados, etc. (can. 1409-1488). Las demás instituciones eclesiásticas, como hospitales, orfanatos, etc., constituyen el objeto de algunos cánones que siguen (can. 1489-1494).

En el último puesto de estas «cosas» o medios al servicio de la Iglesia, se encuentran los bienes temporales, muebles o inmuebles que, por derecho divino, la Iglesia está autorizada a poseer. El derecho canónico adopta en general las disposiciones del derecho civil, hecha excepción de las oportunas modificaciones, en lo que concierne a los diversos modos de adquisición y administración de los bienes temporales, de los contratos y fundaciones (can. 1495-1551).

Libro cuarto.

Todas las normas jurídicas pertenecientes a las «cosas espirituales o anexas», la violación de las leyes eclesiásticas, y también otras causas... pueden llevar a la Iglesia bien a definir por vía judicial los derechos de las partes litigantes, bien a infligir una pena como castigo de un delito. De aquí la necesidad de un *Código procesal* canónico, que determina la competencia de cada uno de los tribunales eclesiásticos (tribunales ordinarios de la Santa Sede, de la Rota y de la Signatura apostólica; tribunal diocesano); establece además la disciplina que han de observar tanto el juez como sus auxiliares, las dilataciones y términos, los modos de prueba admisibles, los recursos posibles contra una sentencia errónea, las normas especiales para causas determinadas de extrema dificultad (justicia criminal, causas matrimoniales, causas contra la sagrada ordenación). El afán de verdad y de justicia, unido a una gran experiencia del corazón humano y de sus flaquezas, ha inspirado la redacción de los cánones 1552-1998.

La Iglesia se ocupa también de otros procesos: los que se introducen para la beatificación de los siervos de Dios y la canonización de los beatos. Son causas éstas particularmente delicadas en que se sobrepasan las exigencias ordinarias de los tribunales llamados a decidir sobre los asuntos más graves (can. 1999-2141).

El libro cuarto concluye con la exposición del modo de proceder en la tramitación de algunos asuntos dependientes, sea de la administración, sea de la justicia (remoción de los párrocos, proceso contra los clérigos infieles a sus obligaciones), o en la aplicación de algunas sanciones penales (can. 2142-2194).

Libro quinto.

Está consagrado al *derecho penal* de la Iglesia. Su primera parte trata de los delitos, de la imputabilidad de los mismos y de las circunstancias agravantes o atenuantes, etc. La parte segunda habla de las penas aplicadas por la Iglesia para castigar los delitos: unas son medicinales (censuras: excomunión, entredicho, suspensión) y su objeto es obtener el arrepentimiento del culpable, el cual, si manifiesta un sincero arrepentimiento, tiene derecho a ser absuelto de ellas; otras, por el contrario, llamadas vindicativas, se ordenan primariamente a restaurar el orden social (algunos entredichos, ciertas privaciones de derechos, multas, deposición, degradación de clérigos, etcétera); otras, por último, se ordenan indiferentemente a ambos fines (remedios penales y diversas penitencias: amonestaciones, reprensiones, recitación de preces, ayunos, retiros, peregrinaciones, etcétera). La tercera parte determina, finalmente, para cada delito la pena o las penas en que se ha incurrido (can. 2195-2414).

Todo esto nos permite descubrir la abundante documentación sobre la vida de la Iglesia que proporciona nuestro Código de Derecho canónico y la larga serie de textos legislativos de que es heredero. Es claramente manifiesto el interés que todo esto tiene para el teólogo.

A pesar de incluir una gran parte de derecho puramente eclesiástico, el derecho canónico nos ofrece normas de instituciones divinas a través de las cuales, y con frecuencia aun en ellas mismas, se nos transmite hoy el depósito de la fe. El teólogo no será capaz de agotar la consideración de su objeto sin analizar las condiciones concretas en que éste le es presentado por la Iglesia y por la autoridad a la cual el derecho apela constantemente y que constituye la base de la ciencia sagrada. Indudablemente no puede tomarse todo tal como está en el derecho canónico. Es necesario distinguir, interpretar. Desde los cánones, como desde la liturgia, es preciso saber elevarse al dogma. Pero si esto es posible se debe a que el derecho de la Iglesia, como la liturgia, están grávidos de contenido dogmático. Todo esto, en efecto, se ha elaborado en la fe viviente de la Iglesia.

El derecho canónico, llamado por el teólogo Melchor Cano «teología práctica», es, pues, uno de los lugares propios de la teología.

BIBLIOGRAFÍA

1. Las fuentes del derecho canónico.

- GASPARRI, *Codicis iuris canonici Fontes*, 9 vol., Imprenta Vaticana, Roma.
Corpus iuris canonici, Ed. Friedberg, Leipzig 1879-1881.
Acta Apostolicae Sedis. A partir de 1909.
JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta Pontificum Romanorum*, Leipzig 1885-1888.
POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berlín 1874-1875.
MANI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, París-Leipzig 1903-1927.
TARDIF, *Histoire des sources du droit canonique*, París 1887.
CIMETIER, *Les sources du droit ecclésiastique*, París 1930.

2. El Código de derecho canónico.

- MIGUÉLEZ, S. ALONSO, M. CABREROS, *Código de derecho canónico*, Bilingüe y comentado, BAC, Madrid 4 1952.
F. BLANCO NÁJERA, *El Código de derecho canónico, traducido y comentado*, 2 vol., Escelicer, Madrid 1942.
J. B. FERRERES *Instituciones canónicas*, 2 vol., Subirana, Barcelona 1934.
J. POSTIUS, *El Código canónico aplicado a España en forma de instituciones*, El corazón de María, Madrid, 1926.
J. CAVIGLIORI, *Derecho Canónico*, 2 vol., Revista de Derecho Privado, Madrid 1947.
R. S. DE LAMADRID, *El Derecho Público de la Iglesia Católica*, Facultad Teológica, Granada 1942.
E. REGATILLO, *Institutiones Juris Canonici*, Ed. Sal Terrae, Santander 1948.
VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Juris Canonici*, 3 vol. Dessain, Malinas.

Capítulo V

LOS PADRES Y LOS DOCTORES DE LA IGLESIA

por TH. CAMELOT, O. P.

SUMARIO:

	Págs.
I. LOS PADRES APOSTÓLICOS (siglos I y II)	132
II. EL SIGLO SEGUNDO (los apologistas, la literatura antignóstica)	133
III. EL SIGLO TERCERO (las escuelas teológicas)	135
IV. EL SIGLO CUARTO	138
V. EL SIGLO QUINTO (fin de la edad patristica)	144
VI. LOS DOCTORES DE LA IGLESIA ...	147
BIBLIOGRAFÍA	148

Se ha hablado anteriormente de la importancia del magisterio ordinario y universal de la Iglesia como órgano de la tradición viviente en continuidad con la predicación apostólica. De este magisterio los *Padres* son testigos privilegiados. Obispos y doctores de los primeros siglos predicaron la fe, la defendieron frecuentemente al precio de su sangre contra el paganismo o la herejía y se esforzaron por darle su expresión racional. Individualmente considerados cada uno de ellos no tiene más valor que el de un testigo aislado, al cual la Iglesia, por lo demás, podrá reconocer una autoridad excepcional como en el caso de un San Atanasio, San Basilio, San Cirilo o San Agustín. Pero su testimonio unánime (se entiende unanimidad moral) representa lo que en cada época constituyó la fe común de la Iglesia; «lo que fué creído en todas partes, siempre, por todos», dirá en el siglo V San Vicente de Lerins (*Commonit.* II, 6); testimonio tanto más significativo y autorizado cuanto es más antiguo y representa, como en su fuente, la fe y tradición cristiana.

Trataremos de dar aquí una visión de conjunto de la literatura patristica, desde sus orígenes hasta el siglo VIII, al mismo tiempo que del desarrollo del dogma cristiano en sus líneas esenciales, para que el lector de la *Iniciación Teológica* esté en condiciones de situar históricamente a los Padres cuyos nombres aparecen a lo largo de la obra y reconocer, al mismo tiempo, la aportación de cada uno de ellos al tesoro común de la fe.

I. LOS PADRES APOSTÓLICOS (siglos I y II)

Desde el siglo XVII se conoce con este nombre un grupo bastante determinado de autores, de los cuales, al menos los más antiguos, son contemporáneos del fin de la edad apostólica. Sus obras, escritos de circunstancias, sin preocupación teológica o literaria, son el testimonio más precioso de la fe y de la vida de las primeras generaciones cristianas.

SAN CLEMENTE ROMANO, tercer sucesor de San Pedro, escribió hacia el año 96 una carta a la Iglesia de Corinto, agitada por el cisma. Es una exhortación serena y vigorosa a la paz y a la concordia, a la sumisión a la jerarquía y, al mismo tiempo, un documento de la caridad que une a las Iglesias, de la constitución jerárquica de la Iglesia (obispos, presbíteros, diáconos), y un índice de la autoridad de la Iglesia de Roma. Una larga oración de acción de gracias (cap. 59-61) constituye un ejemplo de la oración litúrgica del siglo I, todavía muy afín a la oración de la sinagoga. El escrito llamado *segunda epístola de Clemente a los corintios* es una homilía (romana) que data del año 150, poco más o menos.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, martirizado en Roma hacia el año 110, había escrito siete cartas a distintas Iglesias de Asia y a la Iglesia de Roma. Estas cartas, eco de un alma apasionada por Cristo y sedienta del martirio, son quizá el documento más precioso de la antigua literatura cristiana. «Contienen — dice San Policarpo — la fe y la paciencia y toda edificación que se apoye en Nuestro Señor.» Nos suministran una referencia completa acerca de la creencia y de la vida de la Iglesia en los primeros años del siglo II, ya sobre la fe en Cristo, en su doble naturaleza, en su nacimiento virginal, ya sobre la Iglesia y su jerarquía (episcopado monárquico), sobre el bautismo y la Eucaristía, sobre la tradición y la autoridad de la Escritura, sobre la reacción ante las herejías nacientes, finalmente, sobre la Iglesia romana.

Se vincula también a los Padres Apostólicos el *Pastor*, obra de Hermas, fiel romano de la mitad del siglo II. Las visiones (de la Iglesia, del ángel de la penitencia) y las parábolas contenidas en esta obra obligan a encuadrarla en el género literario de los apocalipsis. Posee una cristología todavía muy rudimentaria, pero es un eco interesante de las preocupaciones morales de la comunidad cristiana y un documento de los más importantes acerca del problema de la penitencia, que se ofrece al pecador como posibilidad de perdón, según él, una sola vez después del bautismo.

La *Doctrina de los doce Apóstoles*, Διδασκαλία, fué considerada durante mucho tiempo como el texto cristiano más antiguo, después de las Escrituras canónicas. La tendencia actual es de colocarla cuanto más hacia el año 150 (dependería de la *Epístola* apócrifa de BERNABÉ, que se remonta a la época de Adriano, 115-130), e, incluso, algunos la retrasan hasta principios del siglo III. Su autor, desconocido (¿sirio, egipcio?) pudo, por lo demás, hacer uso de documentos

anteriores; las oraciones en ella conservadas (cuyo carácter propiamente eucarístico no ha sido plenamente demostrado) son conmovedoras y han sido adoptadas en las liturgias posteriores (anáfora de Serapión, Egipto, s. iv).

II. SIGLO SEGUNDO

Los apologistas. La literatura antignóstica

I. Frente a la oposición creciente a la nueva religión (persecuciones de los emperadores, odiosas calumnias del vulgo, reacción intelectual de los medios cultos), los cristianos se esfuerzan por refutar las objeciones y calumnias, al mismo tiempo que por justificar racionalmente su fe. Se trata de una abundante literatura apologética que procede en gran parte de escritores laicos, con frecuencia filósofos convertidos, que hacen profesión de pertenecer a la escuela del cristianismo, como Justino, «filósofo y mártir».

En sus obras se puede ver, más que una simple réplica a la contraofensiva pagana, bellas exposiciones de la transformación moral operada por la religión de Cristo, de la pureza de las nuevas costumbres, de la caridad de los cristianos. Así, por ejemplo, ARÍSTIDES, «filósofo de Atenas» en la época de Adriano, y la *Epístola a Diogreto*, que quizá tenga por autor a QUADRATUS. Otros, por el contrario, como ATENÁGORAS (*Súplica por los cristianos*, 177) se entregan a la empresa de demostrar la falsedad e inmoralidad del paganismo, aunque permaneciendo siempre muy acogedores con respecto a la cultura y filosofía griegas. La oposición sistemática al helenismo es relativamente excepcional (TACIANO, HERMIAS).

Indudablemente, el más importante de los apologistas del siglo II es SAN JUSTINO, griego originario de Palestina, martirizado en Roma hacia el 165. En sus dos *apologías* (hacia el 155-161) se encuentran no solamente los temas ya clásicos de la apologética, sino también una exposición de conjunto de la fe cristiana y una demostración de la divinidad de Cristo, según las profecías. En esta obra, documento litúrgico de máxima importancia (descripción detallada de los ritos del bautismo y de la Eucaristía, I, 61 y 65-67, se siente la preocupación de tender un puente entre el cristianismo y la filosofía, merced a la teología del *Logos*, que en toda su plenitud se ha manifestado en Cristo, pero del cual participa también toda inteligencia humana, poseyendo como un germen de Él. Es éste el primer ejemplo de explotación racional de un dato bíblico merced a un elemento filosófico (en este caso el estoicismo). El *Diálogo* con el judío Trifón hay que situarlo (después de la Epístola de Bernabé) entre los escritos que intentan demostrar la caducidad del judaísmo, al cual debe ya sustituir la Iglesia de Cristo que llama a sí a todas las naciones.

Los tres libros dirigidos a Autólico por SAN TEÓFILO, obispo de Antioquía, exponen una teología del Verbo, que se desarrolla en dos tiempos: el Logos era al principio inmanente a Dios y se ha mani-

festado al exterior por medio de la creación del mundo. Teófilo es el primero en emplear el término Trinidad (τριάς).

Refutación del paganismo y demostración ardiente de la divinidad de la nueva religión, preocupación de hacer asimilable a los filósofos el cristianismo, primer diseño de una teología trinitaria: he aquí el balance del esfuerzo de los apologistas. Los siglos siguientes conocerán aún apologías doctas, brillantes y sólidas.

2. La *gnosis* constituyó para la Iglesia del siglo II un notable peligro. Tratándose de un intento de conocimiento religioso superior a la fe, desaloja todo el contenido de la revelación para sustituirlo, bajo un vocabulario cristiano, por un conjunto de mitos sacados del misticismo greco-oriental. Fundado en un dualismo radical, una oposición entre Dios y el mundo, entre el Dios bueno y el demiurgo malo creador del mundo, establece un sistema de emanaciones y de intermediarios (los *eones*, cuyo conjunto forma el *pleroma*), y un mito de caída y reparación en que se desvanece el cristianismo auténtico. La difusión de esta doctrina fué considerable y abundante la literatura sobre ella; pero estas obras han perecido casi enteramente, y apenas nos son conocidas más que por las refutaciones que de ellas se hicieron en el ambiente católico, especialmente por San Ireneo y San Hipólito, en los cuales se inspiraron, en general, los here-siólogos posteriores.

SAN IRENEO es el representante más destacado de la reacción ortodoxa contra los gnósticos y uno de los Padres más importantes de los tres primeros siglos. Originario de Asia Menor y discípulo de San Policarpo de Esmirna, por el cual enlaza con la tradición de San Juan, pasa luego a Roma donde conoce a San Justino y de allí a las Galias donde, después de la persecución del año 177, es consagrado obispo de Lyon. De sus numerosos escritos sólo queda, aparte de la *Demostración de la predicación apostólica*, breve catequesis, la gran obra *Demostración y refutación de la falsa gnosis (Adversus Haereses)* distribuida en cinco libros, publicados en varias veces, alrededor del año 180. El texto griego original se ha perdido en gran parte, pero poseemos una traducción latina muy antigua y muy literal.

Con la exposición y refutación de las diversas teologías gnósticas, se hallará en Ireneo la afirmación muy sólida de algunos principios fundamentales del pensamiento cristiano. Por ejemplo, que la tradición viviente de la Iglesia, proveniente de los Apóstoles, es la regla de fe; que la continuidad ininterrumpida de la sucesión episcopal a partir de los Apóstoles, garantiza la fe de las iglesias, según la expresión del *credo* bautismal; que entre las iglesias locales la Iglesia romana, en razón de su origen, posee la máxima autoridad. La salvación no consiste en una «gnosis» superior, sino en la revelación de Cristo que, consumando la larga pedagogía divina, nos da a conocer al Padre. No hay más que un solo Dios, creador y redentor. La naturaleza humana entera, carne y espíritu, debe ser salvada por el Verbo, que, tomando verdaderamente nuestra carne, «recapitula» en sí toda la humanidad, restaurándola y dándole su plenitud, para divinizarla

y presentarla al Padre. Al lado del nuevo Adán, María es la nueva Eva (idea ya expuesta por San Justino).

No cabe exagerar la importancia de Ireneo, el cual, sin ser un teólogo muy personal, es un testigo fiel de la tradición, que bebe en sus fuentes auténticas, y que la expresa en fórmulas vigorosas y originales; a las especulaciones demoledoras de los gnósticos opone la firmeza de su sentido cristiano, de su sentido de Cristo y de la obra de nuestra salvación. La teología cristiana le debe alguna de sus tesis más fundamentales que, a través de Tertuliano, pasarán a Occidente y por Atanasio al Oriente.

III. EL SIGLO TERCERO

Las escuelas teológicas

En el siglo tercero se dibujan ciertas corrientes de pensamiento que se podrían llamar «escuelas» de teología, con la condición de entender esta expresión en un sentido muy elástico, de corrientes doctrinales y no de instituciones escolares. Los Padres tienen que hacer frente, no ya solamente a una contraiglesia como el gnosticismo que ponía en tela de juicio la esencia misma del cristianismo, sino a ensayos más o menos felices de explicar racionalmente el dogma. Son teologías desafortunadas, no sólo porque emplean un lenguaje todavía balbuciente sino, sobre todo, porque parten de presupuestos falsos; por ello vendrán a desembocar en cismas, en la constitución de pequeñas iglesias, separadas de la gran Iglesia, a la que darán ocasión de formular con mayor rigor su dogma.

Se trata principalmente en este tercer siglo de la teología trinitaria, en la que se intenta conciliar el monoteísmo heredado del Antiguo Testamento con la fe en la divinidad de Cristo.

Un sistema de giro más racionalista ve en Cristo un hombre *adoptado* por Dios (Teodoto, Artemón), que reaparecerá en Oriente con Pablo de Samosata, y en el siglo v con el nestorianismo.

Otra tendencia que parecía responder mejor a las aspiraciones del alma cristiana, salvaguardaba a la vez la divinidad de Jesucristo y la unidad, la «monarquía» divina, admitiendo prácticamente «dos nombres y una sola persona»: Cristo no es más que una modalidad de Dios. «Cristo — dirá Noeto — es el Padre mismo que nació y que sufrió» (*Patripasianismo*: Noeto, Práxeas, y más tarde Sabelio).

Contra estos diferentes errores toman posiciones los obispos de Roma (Victor, Ceferino, Calixto), que afirman de este modo su autoridad doctrinal; los doctores, por su parte, elaboran contra ellos una teología de la Encarnación.

En Roma, SAN HIPÓLITO, personalidad bastante singular: doctor primero cismático y luego mártir, se alza contra el papa Calixto, se separa de la gran Iglesia (217) y muere en el destierro reconciliado con el papa Ponciano (235). Publicó una refutación de todas las herejías (*Philosophoumena*), otra obra del mismo asunto de que nos

queda sólo un fragmento, *Contra Noeto*, comentarios exegéticos (sobre Daniel, sobre el Cantar), una *Crónica*, y una preciosa colección canónica y litúrgica, la *Tradición Apostólica* (en ella se ha conservado el más antiguo texto conocido de la anáfora eucarística). Su teología del Verbo está afectada de las mismas insuficiencias que la de los apologistas; el Verbo no se habría plenamente manifestado como tal más que en el momento de la Encarnación; por otra parte, su reacción contra el «monarquianismo» acusa tendencias adopcionistas que han permitido tildarle de «diteísmo». Frente a las medidas indulgentes de Calixto, profesa una moral de tendencias rigoristas; su actitud representa un momento importante del desarrollo de la disciplina penitencial de la Iglesia.

Hacia el año 250 NOVACIANO, también sacerdote romano y disidente de la Iglesia por su oposición a San Cornelio, escribe en latín el *De Trinitate*.

2. La Iglesia de *Africa* (*Cartago*) conoce en esta época una brillante floración teológica y literaria.

TERTULIANO (que murió de avanzada edad después del 220) es el primer escritor latino cristiano y, por cierto, magnífico, fundador de la teología latina a la que suministra de primer intento un vocabulario seguro (*persona*, *sustancia*). Como apologista, renueva los temas tradicionales (el *Apologeticum* enfoca sobre todo el aspecto jurídico y político de las persecuciones); como polemista, establece vigorosamente, contra las nuevas doctrinas, la primacía y el origen apostólico de la tradición católica (el *De praescriptione* es una de las obras antiguas más importantes sobre la tradición); moralista severo defendiendo sin concesiones la pureza de las costumbres cristianas, pero su rigorismo y montanismo¹ le pusieron fuera de la Iglesia. El *De pudicitia* contra las medidas, que supone innovadoras, de un obispo — ¿Calixto de Roma? ¿Agripino de Cartago? — se opone violentamente a toda reconciliación eclesiástica otorgada al pecador, contradiciendo de este modo las afirmaciones anteriores del *De Poenitentia*. Tertuliano llegará también, partiendo de aquí, a proscribir en absoluto las segundas nupcias. Como teólogo defiende contra los gnósticos la unidad de la creación, la realidad del cuerpo de Cristo y la resurrección de la carne, la unidad de los dos Testamentos contra Marción² y la teología de la Trinidad contra Práxeas. Aunque su teología del Verbo se resiente aún de las imperfecciones de la teología del Logos del siglo II, distingue claramente en Dios la unidad de sustancia y la trinidad de persona, iguales entre sí y, en cuanto a Cristo, la unidad de persona y la dualidad de naturaleza, conservando cada una de ellas sus propiedades. Su tratado *De baptismo* es un

1. El *montanismo*, nacido en Frigia en el último tercio del siglo II, fué un movimiento "espiritual" que anunciaba la encarnación del Espíritu Santo, el reinado del Paráclito y la inminencia de la *parousia*. Daba suma importancia a los carismas y a la "profecía" y predicaba un riguroso ascetismo. Se extendió rápidamente en Asia, y llegó incluso a las Galias, España y África.

2. MARCIÓN, ampliando el dualismo gnóstico, opone radicalmente el Antiguo y Nuevo Testamento, a Dios creador, autor de la Ley, y a Dios salvador, padre de Jesús. Rechaza el Antiguo Testamento y suprime del Nuevo todo aquello que pueda ser una alusión al Antiguo.

testimonio precioso de la liturgia bautismal de principios del siglo III, y Tertuliano es el primero en esbozar una teología de los sacramentos (*De resurr. carn.* 6). Escritor brillante y difícil, frecuentemente extremoso, la teología latina le debe el diseño de sus tesis fundamentales (trinidad, encarnación, sacramentos), al mismo tiempo que los primeros elementos de su vocabulario.

SAN CIPRIANO, el gran obispo mártir (muerto en 258), no poseyó el vigor intelectual de su maestro Tertuliano. Era principalmente un pastor y un moralista, cuya correspondencia refleja la vida de una iglesia, las preocupaciones de un obispo de mediados del siglo III: problemas que plantea la reconciliación de los lapsos durante la persecución de Decio (*De lapsis*), el progreso de la institución penitencial, unidad de la Iglesia afirmada contra los cismas (el *De catholicae Ecclesiae unitate* es, más que un tratado ex profeso de la unidad de la Iglesia universal, una llamada a la paz y a la unidad de la Iglesia y a la comunión con el obispo que en cada Iglesia es el verdadero fundamento de la unidad); algo más tarde, una teología todavía imperfecta acerca del papel del ministro en la administración de los sacramentos, le llevó a la negación de la validez del bautismo conferido por los herejes y le enfrentó con el papa Esteban.

3. La teología de *Aleandria* figura como una escuela absolutamente original, escuela propiamente dicha, a partir de Orígenes. Representa uno de los momentos más importantes de la historia del pensamiento cristiano en la elaboración de la fe.

Sabemos muy poco de PANTENO. CLEMENTE († antes de 215) pone al servicio de su fe sus extensos conocimientos de la literatura y filosofía griega. Como apologista, demuestra a los griegos que el cristianismo es la verdadera filosofía y que sólo el Logos responde a sus aspiraciones hacia la luz y la verdad (*Protréptico*); como moralista, expone los principios de la vida nueva en Cristo y su aplicación a los detalles de la vida cotidiana (*Pedagogo*); como teólogo, intenta elaborar una *gnosis* cristiana, sabiduría superior, conocimiento de los «misterios» ocultos en la Escritura bajo el velo de la alegoría, esfuerzo de perfección moral que desemboca en la contemplación y en el martirio (*Stromata*, miscelánea de cosas variadas que reemplaza su anunciada *Didascalia*). La teología de este pensador, generoso y optimista, escritor entusiasta, si bien frecuentemente impreciso y oscuro, es con frecuencia deficiente (por ejemplo acerca del Verbo); pero no se puede ignorar la importancia de su esfuerzo ni subestimar la influencia que ejerció a través de Orígenes sobre la teología mística de Oriente.

ORÍGENES (185-252) es, después de San Agustín, el máximo representante de la antigua literatura cristiana y, sin duda, el más sabio también de esta época. Transformó la escuela de la catequesis alejandrina estableciendo una enseñanza escrituraria y teológica de altura; pero su doctrina le valió oposiciones que ocasionaron los sínodos de 230-231, en que fué depuesto de su cargo y desterrado. Se refugió en Cesarea de Palestina donde concluyó su larga y fecunda carrera; sometido a la tortura en tiempo de la persecución de

Decio murió a causa de las heridas recibidas. Sabio exégeta, asceta severo, místico de gran talla, es, sin discusión posible, una de las figuras más interesantes de los primeros siglos cristianos.

Emprende la obra de establecer un texto crítico del Antiguo Testamento mediante la comparación de la versión de los LXX con el original hebreo y otras versiones (*Hexaplas*). Comentó casi todos los libros de la Escritura en forma de notas textuales (*Escolios*), sabios comentarios (*Tomos*), y sermones populares (*Homilias*), de sabroso contenido. Fué el primero en formular la teoría del triple sentido de la Escritura, fundado por analogía con la psicología humana: el cuerpo (la letra), el alma y el espíritu. Refutó la obra anticristiana del platónico Celso en una apología (*Contra Celso*) que constituye una de las más notables obras de este género. Intentó ofrecer la primera exposición sistemática de los *Principios* de la teología (*Peri Arkhon*).

Sin ignorar la importancia del sentido literal, su exégesis tiende a abusar de la alegoría; su pensamiento teológico, sobre todo, no se desprende siempre lo suficiente de las concepciones cosmológicas de su tiempo, como son la creación *ab aeterno*, la preexistencia de las almas (y del alma de Cristo, unida al Verbo por el amor), la subordinación del Hijo al Padre, del Espíritu al Hijo, la restauración final del mundo mediante nuevas existencias (*Apocatasis*). Pero esta teología había de tener un eco considerable en el desarrollo ulterior del pensamiento cristiano: Trinidad, Encarnación, sacramentos. Por medio de los Padres capadocios, lo mejor del origenismo pasará al pensamiento y a la mística cristiana; las condenaciones de Justiniano (543-553), que recaerán sobre algunos puntos y tesis peligrosas, no alcanzarán a lo esencial del pensamiento del maestro alejandrino.

4. A comienzos del siglo IV se crea en *Antioquía* y en torno a SAN LUCIANO, mártir († 312), una escuela exegetica, cuyas tendencias estrictamente literales se oponen a los alegorismos místicos de los alejandrinos. Proporcionará a la exégesis antigua algunos de sus más grandes nombres (Teodoro de Mopsuesta, Juan Crisóstomo, Teodoreto), pero, en cambio, a ella podrán referirse algunos teólogos de tendencia racionalista (arrianismo, nestorianismo), así como de Alejandría nacerá una teología de tendencia mística (apolinarismo, monofisismo).

De este modo, al despuntar el siglo IV, la Iglesia había ya ampliamente explotado el depósito entregado a su custodia: están fijadas ya las grandes líneas de su teología en lo referente a la tradición y a la autoridad, a la Trinidad y a la Encarnación, al bautismo y a la penitencia. A los siglos IV y V tocará acentuarlas y desarrollarlas.

IV. EL SIGLO CUARTO

Después de la persecución de Diocleciano, la «gran persecución», los edictos de Constantino y de Licinio (Milán y Nicomedia, 313) dan la paz a la Iglesia, que goza desde entonces de una situación

oficial reconocida y protegida. A últimos de siglo, los edictos de Teodosio obligan a todos los pueblos del Imperio a vivir en la fe cristiana (380) y proscriben el culto pagano (391). La Iglesia ya con libertad de expansión, podrá utilizar ampliamente las riquezas de la cultura antigua, con lo que se verá surgir una cultura y una sociedad cristiana, acompañada de una magnífica floración literaria a lo largo del siglo IV. Los doctores serán excelentes escritores, muy superiores a los autores paganos de su tiempo, merced a la profundidad de su inspiración y a la sinceridad de su fe.

En el plano doctrinal, el siglo IV está dominado por el *arrianismo*, formidable tentativa del pensamiento helénico de racionalizar el cristianismo. Arrio, sacerdote de Alejandría, discípulo de San Luciano de Antioquía, enseña que el Verbo, ajeno a la sustancia del Padre, ha sido por Él sacado de la nada en el tiempo. El Concilio de Nicea (primer concilio ecuménico), convocado por Constantino, condena a Arrio y define que el Verbo es *consustancial* (*homoousios*) al Padre (325). Acerca del símbolo, véase el capítulo VI, a él dedicado, págs. 149 ss.

SAN ATANASIO EL GRANDE, patriarca de Alejandría en 328, será el defensor infatigable de la fe de Nicea; a compás de las fluctuaciones de la política imperial será desterrado cinco veces, gastando en el exilio 17 años de su vida, sin cejar jamás en su resistencia a los obispos arrianos y a sus protectores Constante y Valente (373).

Su primera obra, una apología *Contra los paganos y acerca de la Encarnación del Verbo*, esboza las grandes líneas de su cristología: «El Verbo de Dios se hizo hombre para que nosotros nos hagamos Dios». Aparte de escritos de circunstancias (*Apología a Constancio*, *Apología contra los Arrianos*, *Apología de su huida*, *Historia de los Arrianos para los monjes*, *Los decretos del Concilio de Nicea*, *Los sinodos...*), su obra principal es un tratado en tres libros *Contra los Arrianos*. En ella discute ampliamente los textos bíblicos en que Arrio pretendía fundamentar su doctrina, volviendo insistentemente a la idea central que domina toda la teología de los Padres: si el Verbo de Dios no es Dios, igual en todo a su Padre, ¿cómo podrá divinizar-nos? Al sistema cosmológico (teoría de los intermediarios) opone el misterio de nuestra salvación. Hacia el fin de su vida, diseña una teología del Espíritu Santo en sus cuatro *Cartas a Serapión*, obispo de Thmuis. Una *Vida de San Antonio* y un tratado *De la virginidad*³ hacen de San Atanasio el doctor del ascetismo y un maestro de la perfección cristiana.

San Atanasio había defendido la fe de Nicea. Corresponde a los grandes doctores de Capadocia, herederos de la tradición de Orígenes, la elaboración de una teología de la Trinidad, sobre todo mediante la determinación del sentido de ciertas fórmulas (persona o hipóstasis, sustancia; una sustancia y tres hipóstasis), empleadas a veces con titubeos por Atanasio, y mediante el establecimiento de

3. No se trata, sin duda, del texto griego conocido bajo este título, sino de la obra de la cual ha sido publicada recientemente una traducción copta.

una equivalencia entre los vocabularios griego y latino (*hipostasis* = *persona*; *ousia* = *substantia*).

SAN BASILIO DE CESAREA⁴ (329-379), retórico, monje y obispo, fué predicador y exegeta (*Homilías sobre el Hexamerón*), maestro de Ascética y legislador del monacato oriental (*Reglas*)⁵; pero, sobre todo es el teólogo que recuerda a Eunomio el respeto al misterio de Dios, que hace triunfar la fórmula de una sustancia en tres hipóstasis (haciendo progresar la terminología del símbolo de Nicea), que sin osar aún a llamar *Dios* al Espíritu Santo, establece sin embargo su divinidad y consubstancialidad (*De Epiritu Sancto*). Es también el moralista que predica enérgicamente sus deberes a los ricos y la función social de las riquezas, y que determina las ventajas y los peligros de la cultura en la formación cristiana (*A los jóvenes*).

SAN GREGORIO NACIANCENO (329-390), alma contemplativa, llevada a pesar suyo al campo de la acción, fué obispo de Constantinopla (379-381), donde tomó parte en el segundo Concilio ecuménico. Poeta, epistológrafo, interesa aquí especialmente como orador. Particularmente en los cinco *Discursos teológicos* pronunciados en Constantinopla, predica la fe en la Trinidad (distingue las Personas por sus relaciones de origen) y proclama abiertamente la divinidad del Espíritu Santo. Defiende contra Apolinar, que negaba a Cristo una alma racional, la integridad de la naturaleza humana del Verbo, el cual, «no salva sino aquello que asume». Traza los primeros rasgos de la cristología que se desarrollará en el siglo v.

SAN GREGORIO NISENO (335-394), hermano menor de San Basilio y como él retórico y luego monje, fué por él ordenado obispo de Nisa en Capadocia. Además de orador, filósofo y teólogo es también un gran místico (*Contemplación sobre la vida de Moisés, Comentarios sobre el Cantar, sobre las Bienaventuranzas, Tratado de la Virgindad*). Ejercerá una influencia profunda que llegará en Occidente hasta Guillermo de Saint Thierry y San Bernardo (mística bautismal, renunciamento, éxtasis de amor, etc.) Su teología trinitaria concebida en oposición a Eunomio y Apolinar, no está exenta de un falso realismo platónico. El *Discurso Catequético*, que no es una catequesis sino un esquema de toda su teología, constituye el primer ensayo de una teología de la transubstanciación.

Es preciso añadir aquí alguna referencia, a pesar de su distancia de los capadocios, de SAN CIRILO DE JERUSALÉN († 386), teólogo antiarriano que, no obstante, evita sistemáticamente el *homoousios*. Sus *Catequesis* bautismales son un testimonio precioso de la fe de la Iglesia de Jerusalén. Las cinco últimas, *Catequesis mistagógicas* (de atribución dudosa), son una iniciación a los misterios dirigida a los neófitos durante la semana de Pascua y constituyen un documento litúrgico de primer orden.

4. Pueden encontrarse estos nombres, Cesarea, Nisa, Nacianzo, etc., en el mapa adjunto como apéndice.

5. Esta *Reglas* de San Basilio, compendiadas y traducidas al latín por Rufino, fueron conocidas y utilizadas por San Benito.

Al mismo tiempo que los capadocios elaboran la fe de Nicea y asimilan lo mejor de la tradición de Orígenes en favor de la teología y de la mística cristianas, otros autores, adictos a la tradición de San Luciano, representan en Siria una tendencia distinta: más literal y científica en exégesis y más moralista y racionalista en teología.

DIODORO DE TARSO († a fines del s. IV) y TEODORO DE MOPSUESTA († 428), fueron englobados en la condenación del nestorianismo con cuyo hecho sus obras quedaron entregadas a la destrucción. Partidarios, como exegetas, de la interpretación histórica y literal de la Escritura, en reacción contra la exégesis alegórica de Alejandria, la teología por ellos elaborada prepara el terreno a Nestorio.

Un discípulo de Diodoro de Tarso, juntamente con Teodoro, es Juan de Antioquía (SAN JUAN CRISÓSTOMO, 354-407), asceta, diácono y luego sacerdote, que fué encargado de la predicación por el obispo Flaviano. Su fama hizo que fuese elegido obispo de Constantinopla (398), pero los celos de los obispos cortesanos, el rencor de la emperatriz Eudoxia, las intrigas de Teófilo de Alejandría motivaron su deposición y destierro (403-404). Muere en el Ponto, desterrado, el año 407. El Crisóstomo es sin duda, al mismo tiempo que el mayor predicador, el mayor exegeta de la antigüedad. Comentó en sus *Homilias* a San Mateo, San Lucas, San Juan y los Hechos de los Apóstoles y su comentario a San Pablo no tiene rival. De acuerdo con la escuela de Antioquía, su exégesis es al mismo tiempo histórica y doctrinal y rica en aplicaciones morales. Escritor ascético, apologista del monacato y de la virginidad, sabe, no obstante, dirigirse también a los casados para enseñarles a santificar su estado. Como teólogo, recuerda a los amoneos la incomprensibilidad de la esencia divina y la consubstancialidad del Verbo; predica la dualidad de naturalezas en Cristo sin detrimento de su unidad.

TEODORETO DE CIRO († 480), adversario de San Cirilo en su lucha contra Nestorio y condenado con Teodoro de Mopsuesta en el segundo Concilio de Constantinopla (553), es autor de un importante tratado contra el monofisismo (*Eranistes*), de obras apologéticas e históricas; pero, sobre todo, es un exegeta preciso y penetrante que junta a la exégesis literal la interpretación espiritual (Salmos, Cantar, Profetas, San Pablo).

Los Padres latinos de esta misma época ofrecen características bastante diversas. Menos especulativos que los griegos son por ello menos originales. No desconocen a los griegos, cuyas principales obras son traducidas al latín gracias a la ingente labor de Rufino y Jerónimo; con frecuencia, se contentan con adaptar a su auditorio latino la enseñanza de los griegos (v. gr. San Ambrosio). Como exegetas, consiguen aclimatar en Occidente la interpretación espiritual y alegórica de Orígenes; el mismo San Jerónimo no permanece extraño a este influjo que alcanzará también a toda la Edad Media latina. Como moralistas y pastores, se preocupan más de las cuestiones prácticas que los griegos y contribuyen a la elaboración de una

teología del estado cristiano y de una sociedad cristiana (Ambrosio, Agustín). Dominándolos a todos desde muy alto, sólo San Agustín es absolutamente original.

SAN HILARIO DE POITIERS († 367) es el Atanasio de Occidente. Cuando el arrianismo llegó a las Galias, fué desterrado al Asia Menor, donde se puso al corriente de la doctrina de los Padres griegos y compuso el *De Trinitate*, que defiende con el testimonio de la Escritura la divinidad y la generación eterna del Verbo. La obra ejercerá mucha influencia sobre el *De Trinitate* de San Agustín. A esta misma época pertenecen algunos escritos históricos y polémicos sobre el arrianismo. A su regreso a las Galias, Hilario restauró allí la ortodoxia. En su obra exegética comenta a San Mateo y los Salmos y explica los *Misterios* del Antiguo Testamento.

SAN AMBROSIO (339-397) fué un alto funcionario imperial elevado a la sede de Milán (el año 373) en condiciones muy conocidas. Es una de las figuras más encumbradas del episcopado de la Iglesia en todos los tiempos. En oposición a un imperio, cristiano de nombre, que pretende asumir el régimen de la Iglesia, es el primer teólogo que trata de precisar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Al mismo tiempo, pone al alcance de sus fieles las enseñanzas de los doctores griegos (*De fide, De Spiritu Sancto*), comenta la Escritura según los principios de la exégesis espiritual y alegórica (*Homilias sobre el Hexamerón*, según San Basilio; diversos libros sobre el Antiguo Testamento; *Comentario sobre San Lucas*, según Orígenes). Adoctrina a sus clérigos acerca de sus obligaciones, inspirándose en Cicerón (*De officiis*), predica elocuentemente la virginidad y, junto con San Jerónimo, será uno de los primeros defensores en Occidente del culto de María. Inicia a los neófitos en los misterios que acaban de recibir mediante dos series de catequesis, que son para la liturgia occidental tan importantes como en Oriente las catequesis de San Cirilo de Jerusalén (*De mysteriis, De sacramentis*; la autenticidad de esta segunda colección, de la cual la primera es una simple edición retocada por el mismo Ambrosio, fué durante mucho tiempo discutida, pero hoy es reconocida).

SAN JERÓNIMO (hacia 350-419) fué un asceta y un sabio de vida polifacética. Eremita en el desierto de Siria y secretario del papa Dámaso, discípulo de San Gregorio Nacianceno en Constantinopla y maestro de ascetismo de las damas de la alta sociedad romana, vivió retirado al fin de sus días en su monasterio de Belén. Polemista temible y trabajador infatigable, amigo apasionado y susceptible, de una sensibilidad vibrante, es sin duda una de las figuras más pintorescas y, también, de las más atractivas de la antigüedad cristiana. Traduce del griego cierto número de obras de Orígenes, de Eusebio, de Dídimo; combate áspidamente a los adversarios del ascetismo y de la virginidad. Mantiene contra su antiguo amigo Rufino una larga y penosa polémica a propósito de Orígenes; difunde a través de toda la cristiandad cartas de dirección y de controversia, tratados de exégesis o de teología; a petición de Dámaso, emprende una refundición de la traducción latina de toda la Biblia y su traducción se impone

a todo el Occidente (*Vulgata*); comenta los Salmos para sus monjes de Belén, así como una parte del Nuevo Testamento. Su erudición no es quizá muy profunda y su exégesis resulta a veces un tanto pobre y superficial; sus traducciones valen más que sus comentarios. Siempre será, no obstante, el modelo admirable de una vida totalmente consagrada al servicio de la Iglesia y al asiduo estudio de la palabra de Dios.

SAN AGUSTÍN (354-430). El mayor de los Padres latinos es, sin duda alguna, el mayor de todos los Padres de la Iglesia; su pensamiento domina toda la historia de la teología latina. Son conocidas las grandes etapas de su vida. La juventud en Tagaste, en Roma, en Milán, la crisis con el desenlace de su conversión y bautismo (387), el sacerdocio y el episcopado en Hipona (395), la muerte en esta ciudad bajo el asedio de los vándalos (28 de agosto de 430). Herejero de toda la cultura y filosofía antigua, es el principal artífice de la elaboración en Occidente de una cultura y civilización cristianas. Su teología domina toda la teología latina. Fué preponderante hasta el siglo XIII; inspira todavía secciones amplias del pensamiento de Santo Tomás y, aun después de este doctor, su influencia permanece viva en muchos pensadores cristianos que guardan fidelidad a la inspiración agustiniana.

Sería preciso estudiar en él al filósofo que asume y cristianiza determinados temas platónicos (conocimiento por participación de la luz divina, sabiduría y contemplación, tiempo y eternidad). Se habría de estudiar también al exegeta que pone al servicio de una mejor inteligencia de la Escritura todos los recursos culturales (*De doctrina christiana*), que estudia con precisión los problemas que plantea el Génesis (*De Genesi ad litteram*), o la divergencia de los relatos evangélicos (*De consensu evangelistarum*) y, sobre todo, que comenta incansablemente para sus fieles los Salmos y el Evangelio de San Juan. Sin evitar siempre el abuso de la alegoría, San Agustín ofrece en estos comentarios uno de los mejores ejemplos de interpretación espiritual de la Escritura, al mismo tiempo que un modelo de predicación, a la vez muy sencillo y popular y espiritualmente elevado.

En su *Enchiridion* puede hallarse una exposición general de su teología; en el *De vera religione* o en el *De moribus Ecclesiae catholicae*, el eco de sus discusiones con los maniqueos. La controversia contra el cisma donatista absorbió a Agustín hasta el 411 e inspiró una gran parte de las *Enarrationes in Psalmos* y del *Tractatus in Johannem* en los que trata especialmente del valor del bautismo conferido por los herejes y del misterio de la Iglesia y de su unidad. A las *Enarrationes* se debe acudir para encontrar las mejores páginas de Agustín sobre el cuerpo místico y al *Tractatus* para conocer su enseñanza sobre los sacramentos, particularmente sobre la Eucaristía. La lucha contra el pelagianismo preocupa a Agustín desde el año 412 hasta el fin de sus días (*De gratia Christi et de peccato originali*, etc.). A una concepción enteramente humana y racionalista de la gracia opone Agustín su experiencia del pecado (pecado original), de la gratuidad y de la omnipotencia de la gracia; recuerda a los

monjes provenzales (a quienes más tarde se llamará semipelagianos), que la iniciativa de nuestras buenas acciones y de la misma fe viene de Dios (*De gratia et libero arbitrio*, *De praedestinatione sanctorum*). La controversia se prolonga durante el siglo v; Próspero de Aquitania, Fulgencio de Ruspe en África, defenderán las tesis agustinianas contra Casiano, Vicente de Lerins⁶, Fausto de Riez y otros galos, hasta que el concilio de Orange, reunido en 529 por San Cesáreo († 542), sanciona la teología agustiniana de la gracia, rehusando aceptar, sin embargo, algunas rigideces de su pensamiento (predestinación, reprobación) que darán más tarde origen a burdos errores.

Todavía debemos señalar la importancia concedida por Agustín a las cuestiones morales y ascéticas (virginidad y matrimonio); de él proviene la teología clásica acerca de los «bienes del matrimonio». Finalmente digamos también una palabra de las dos obras mayores de San Agustín. El *De Trinitate* (400-416) es al mismo tiempo una exposición completa de la teología latina sobre la Trinidad y un ensayo para encontrar en la psicología humana una imagen de la Trinidad: conocimiento y amor, memoria y presencia, sabiduría; he aquí los grandes temas agustinianos que en esta obra se desarrollan. *La ciudad de Dios* (413-426) es toda una teología del Estado y de la historia, de la inserción del reino de Dios en el mundo y de su necesaria distinción. Sienta las bases de la noción cristiana y medieval del Estado.

La obra de San Agustín representa el esfuerzo más extraordinario de la fe en busca de la inteligencia (la fórmula de San Anselmo, *fides quaerens intellectum*, se inspira en él), «inteligencia espiritual» que florece en sabiduría.

V. EL SIGLO QUINTO

Fin de la edad patristica

La literatura patristica del siglo v es mucho menos rica, ya que no menos abundante, que en las edades precedentes. La decadencia de la cultura se acentúa rápidamente; el imperio se disgrega ante las invasiones bárbaras; se abre una sima entre Oriente y Occidente; el Oriente está dividido por controversias teológicas mezcladas de rivalidades políticas y nacionales que preparan la escisión de la cristianidad y su decaimiento ante el Islam. Sin embargo, no se puede desconocer la importancia dogmática y espiritual de los problemas que se plantean y de las soluciones aportadas.

Al mismo tiempo que se enfrentan dos grandes patriarcados, Alejandría y Constantinopla, se oponen también dos teologías y dos

6. CASIANO († c. 430) transmite al Occidente toda la experiencia espiritual del monacato egipcio, y será el gran maestro espiritual de toda la Edad Media latina (*Instituciones*, *Colaciones de los Padres*). VICENTE DE LERINS en su *Commonitorium* (434) esboza una teología de la tradición y del progreso dogmático.

espiritualidades. Más atentos a las realidades históricas del Evangelio, los teólogos de Antioquía se inclinan a una distinción más radical en Cristo entre lo que es del hombre y lo que es de Dios y a no reconocer entre uno y otro más que una unión puramente moral. Nestorio, patriarca de Constantinopla, rehuirá siempre hablar de unión «física» o hipostática en el sentido establecido por San Cirilo y negará, en consecuencia, que María, madre de Cristo, fuese «madre de Dios» (*Theotokos*). Fué depuesto por el concilio de Éfeso (431). La reacción monofisita subsecuente llevó al emperador Marciano a convocar en Calcedonia un nuevo concilio (451), que, reunido en sesión bajo la presidencia de los legados del papa San León, canonizó la carta de éste a Flaviano de Constantinopla (*Tomo a Flaviano*) y definió la existencia en Cristo de dos naturalezas distintas y perfectas, unidas sin confusión ni mezcla en una sola persona o hipóstasis, el Dios Verbo, Hijo único de Dios. La teología antioqueno-romana salió vencedora de la teología alejandrina. En Calcedonia, la resistencia del monofisismo sirio y egipcio engendraría interminables disputas, la desmembración de la unidad del Oriente cristiano y la constitución de Iglesias separadas (nestoriana, jacobita) que todavía hoy siguen irreconciliables.

Dos grandes figuras dominan todas estas disputas: San Cirilo de Alejandría y San León Magno.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444), el «sello de los Padres», cierra gloriosamente la edad de oro de la literatura patrística en Oriente. Adversario acérrimo de Nestorio, a quien hizo condenar en Éfeso, es el gran teólogo de la unión hipostática. La imprecisión de su vocabulario, en el que se deslizan inconscientemente fórmulas apolinaristas, impidió durante largo tiempo a los teólogos orientales (Teodoreto) incorporarse a su doctrina. Habrá que esperar a Calcedonia para que se logre la uniformidad de vocabulario. Además de ser el defensor del Verbo Encarnado y de la maternidad divina de María, es también un gran teólogo de la Trinidad, un exegeta de valor considerable (su Comentario sobre San Juan es uno de los mejores que existen) y un maestro de la vida espiritual, que concibe al cristiano divinizado por el Verbo Encarnado y por el Espíritu Santo.

Los doce *Anatematismos* contra Nestorio resumen lo esencial de su teología. Provocaron largas controversias y, a pesar de que no obtuvieron la canonización oficial del concilio de Éfeso, fueron sancionados en documentos posteriores del Magisterio.

El misterioso desconocido que hace pasar sus extraños escritos bajo el nombre de DIONISIO EL AREOPAGITA está vinculado, sin duda, a los medios monofisitas siríacos de fines del siglo v. Fuertemente influida por el neoplatonismo (Proclo), su doctrina es una teología de la participación y de la jerarquía (*Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica*); es también una teología del conocimiento negativo de Dios y de la pasividad y el éxtasis (*Teología mística*). Esta obra, aceptada universalmente desde el siglo vi como de origen apostólico y traducida al latín por Scoto Eriúgena (850), ejerció una influencia

considerable, tanto en Occidente como en Oriente (teología del conocimiento de Dios, de los ángeles, de los sacramentos, del episcopado, de la vida contemplativa).

El monofisismo tuvo en el siglo VI algunos importantes teólogos, SEVERO DE ANTIOQUÍA y JULIÁN DE HALICARNASO; su principal adversario fué LEONCIO DE BIZANCIO, que dió un impulso considerable a la teología de la Encarnación, mostrando que la naturaleza humana de Cristo subsiste en la hipóstasis del Verbo.

En el siglo VII, SAN MÁXIMO EL CONFESOR († 662) es adversario de los *monotelitas* (rama derivada del monofisismo que defiende darse una sola voluntad en Cristo), y sobre todo, un gran escritor místico (*Centurias sobre la caridad*).

Finalmente, SAN JUAN DAMASCENO († 749) clausura el período patrístico. Su obra principal, *La fuente del conocimiento*, resume en su tercera parte (*De fide orthodoxa*) toda la teología griega; fué el manual de teología dogmática de la Iglesia bizantina y eslava; traducida al latín en el siglo XII, fué el medio de transmisión al Occidente de todo lo esencial de la herencia de los Padres.

En Occidente, SAN LEÓN EL MAGNO (papa de 440 a 461) es, después de Dámaso e Inocencio I y antes de Gelasio, el primero entre los pontífices grandes escritores, teólogo sólido y al mismo tiempo un *defensor civitatis* (sale al encuentro de Atila el año 425). Sus *Sermones* son modelo admirable de predicación litúrgica y dogmática, al mismo tiempo que de sobriedad y concisión romanas. Sus cartas constituyen importantes documentos históricos teológicos y disciplinares. Ya hemos hablado de la importancia de su epístola dogmática a Flaviano de Constantinopla (*Tomo a Flaviano* 449) que expresa en fórmulas decisivas la teología occidental de la Encarnación y servirá de base a la definición de Calcedonia (dos naturalezas perfectas en una sola persona).

SAN CESÁREO DE ARLES († 542) adapta a las costumbres de una población todavía pagana los sermones y la doctrina de San Agustín. Es uno de los mejores predicadores populares de la antigüedad latina.

Coetáneo de San Gregorio es el gran Padre español SAN ISIDORO DE SEVILLA (560-636), una de las figuras que mayor influencia ejercieron en todo el medioevo latino. Arzobispo de Sevilla, luchó denodadamente por la unidad del reino godo y por la extirpación total del arrianismo en España, promoviendo para ello concilios nacionales. En los veinte libros de que se compone su obra conocida con el nombre de *Etimologías*, el santo doctor reunió todo el saber de su tiempo, contribuyendo así poderosamente a transmitir a la posteridad el gran acervo de cultura clásica y patrística en trance de perecer. Esta obra y otras de su incansable pluma, como el escrito histórico *De viris illustribus* y el teológico-litúrgico *De ecclesiasticis officiis*, fueron muy leídas durante la Edad Media. San Isidoro de Sevilla merece indiscutiblemente un puesto destacado entre los doctores que cierran la época patrística.

Al término de la antigüedad y en la aurora de la Edad Media un gran papa, SAN GREGORIO EL MAGNO (590-604), recoge toda la herencia de la antigüedad cristiana y de una cultura ya en vías de decadencia y sienta las bases de la cristiandad medieval. Sus cartas son el reflejo de su actividad pastoral, mientras que el *Liber regulae pastoralis* explica su ideal del sacerdote y obispo; sus comentarios sobre Job (*Moralia*), sus homilias sobre el Evangelio, sobre Ezequiel, donde el alegorismo medieval se cebó sin medida, ofrecen una rica enseñanza moral y espiritual y constituyen una de las fuentes de la espiritualidad medieval (vida contemplativa).

VI. LOS DOCTORES DE LA IGLESIA

Entre los Padres, algunos adquieren un destacado relieve por haber iluminado ampliamente todo el campo de la revelación y abierto nuevos caminos a la teología de los siglos posteriores; el ejemplo más eminente es San Agustín, cuya autoridad excepcional fué reconocida inmediatamente después de su muerte por el papa Celestino I. La Iglesia reconoce en ellos los intérpretes autorizados de su doctrina.

Su lista se constituyó lentamente. Desde el siglo VIII, la Iglesia latina reconoce como tal a San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Gregorio, mientras que la Iglesia griega reconocía tres grandes «doctores ecuménicos» en San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Juan Crisóstomo; la tradición latina posterior añadirá a éstos el nombre de San Atanasio, con lo que se tendrán cuatro doctores griegos como se tenían ya cuatro doctores latinos.

El título de doctor de la Iglesia recibió de Bonifacio VIII (1298) una primera consagración oficial y litúrgica; al igual que los apóstoles y evangelistas, los cuatro doctores latinos tienen oficio de rito doble con *Credo* en la misa.

Esta lista se ha engrosado considerablemente en los tiempos modernos. En 1567, el dominico San Pío V otorga el título de doctor a Santo Tomás de Aquino, y, en 1588, el franciscano Sixto V hace lo propio con San Buenaventura. En nuestros días han recibido el título y oficio de doctor, entre los Padres de la Iglesia, los siguientes: San Atanasio, San Hilario, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Pedro Crisólogo, San León, San Isidoro de Sevilla, San Juan Damasceno; entre los teólogos de la Edad Media y de los tiempos modernos, después de Santo Tomás y San Buenaventura lo han recibido San Beda († 735), San Pedro Damiani (1072), San Anselmo (1109), San Bernardo (1153), San Antonio de Padua (1231), San Alberto Magno (1280), San Juan de la Cruz (1591), San Pedro Canisio (1597), San Roberto Belarmino (1621), San Francisco de Sales (1622) y San Alfonso María de Ligorio (1787).

El título de doctor representa, además del oficio litúrgico, la recomendación de su doctrina, sobre todo en orden a la enseñanza.

BIBLIOGRAFÍA

No puede pensarse en dar aquí una bibliografía, aún muy reducida de la literatura concerniente a los Padres de la Iglesia. Nos contentaremos con remitir a los manuales existentes. Son numerosos y, a veces, excelentes.

Manuales.

- B. ALTANER, *Patrologia*, Espasa-Calpe, Madrid 2 1949.
P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, París 2 1924.
A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 vol., París 1928.
F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie*, 3 vol., París 1953, 4 47 y 2 50.

Textos.

Para los textos originales es necesario remitir a las dos *Patrologías* de MIGNÉ (162 y 221 volúmenes, París 1844-1866) que recogen las mejores ediciones de los siglos XVII y XVIII. La colección en su conjunto no ha sido hasta el presente superada.

En español existen ediciones aisladas entre las cuales podemos mencionar:

- D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Ed. en griego y castellano BAC, Madrid 1950.
D. RUIZ BUENO, *Apologistas Cristianos*. Ed. en griego y castellano, BAC, Madrid 1954.
D. RUIZ BUENO, *Obras de San Juan Crisóstomo*, Ed. en griego y castellano, BAC 1956 (Se han publicado dos tomos que corresponden al *Comentario al Evangelio de San Mateo*).

Las obras de SAN AGUSTÍN, en latín y castellano, están en curso de publicación (BAC, Madrid 1 2 1950 - XIII 1956) al cuidado de los Padres Agustinos.

Historia de los dogmas.

- J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 3 vol. París 1914 ss.
E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, París 1922.
B. LLORCA, S. I., *Historia de la Iglesia*, tom. 1, *Edad Antigua (1-681)*, *La Iglesia en el mundo grecorromano*, BAC, Madrid 1950.

Capítulo VI

LOS SÍMBOLOS DE LA FE

por TH. CAMELOT, O. P.

SUMARIO:

Págs.

1. El Símbolo de los Apóstoles	149
2. El Símbolo de Nicea	151
3. El Símbolo de San Atanasio	151

La Iglesia posee, especialmente en su liturgia, ciertas fórmulas en las cuales condensa su fe y que son como el santo y seña por el que se distingue a los verdaderos creyentes. Tal es el sentido de la palabra *símbolo*.

Los tres principales símbolos son el «Símbolo de los Apóstoles» usado en la liturgia del bautismo, el «Símbolo de Nicea-Constantinopla», usado en la liturgia de la misa, y el «Símbolo de San Atanasio», que se reza en el oficio de prima del domingo.

1. El Símbolo de los Apóstoles.

Bajo la forma en que hoy lo conocemos aparece en el siglo VI (sermón de San Cesáreo). Se le encuentra también en Roma en la primera mitad del siglo IV, bajo una forma menos desarrollada:

Creo en Dios Padre todopoderoso,
y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor,
que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María,
fué crucificado bajo Poncio Pilato, y sepultado,
resucitó de los muertos al tercer día,
subió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre,
de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos,
y en el Espíritu Santo,
la santa Iglesia,
la remisión de los pecados,
la resurrección de la carne.

Un siglo antes, la *Tradición Apostólica* de San Hipólito (215) permite reconstruir el texto siguiente:

Creo en Dios Padre todopoderoso,
y en Jesucristo, Hijo de Dios,

que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María,
fué crucificado bajo Poncio Pilato, muerto y sepultado,
resucitó al tercer día vivo de entre los muertos,
subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre,
vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.
Creo en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia, en la resurrección de la carne,

Las tres partes de esta fórmula responden a la triple interrogación bautismal. El símbolo es una profesión de fe en la Trinidad. Así aparece en un texto litúrgico que puede remontarse al fin del siglo II (papiro de Dêr-Balyzéh):

Creo en Dios Padre todopoderoso,
y en su Hijo único nuestro Señor Jesucristo,
y en el Espíritu Santo y en la resurrección de la carne dentro de la santa Iglesia católica.

Tal es sin duda la forma más antigua del símbolo bautismal, fórmula trinitaria, directamente dependiente del mandato dado por Jesús en Mt 28, 19; «bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Sin embargo Tertuliano nota ya (*De corona*, 3) que en la profesión de fe bautismal se añade alguna cosa a la fórmula determinada por Jesús en el Evangelio.

Son conocidas, efectivamente (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo), profesiones de fe en Cristo, nacido de la Virgen María, crucificado bajo Poncio Pilato y resucitado al tercer día; éstas pueden vincularse a los desarrollos, ya fijados por el uso litúrgico, que se descubren en San Pablo (1 Cor 15, 3-5). San Ireneo es testigo de los primeros intentos de inserción de esta confesión «cristológica» en la primitiva fórmula trinitaria; se encuentra en él unida tanto a la mención de la segunda Persona, como a la del Espíritu Santo. Hipólito de Roma la presenta ya en lugar fijo que desde entonces ocupará irrevocablemente.

Se trata, pues, de dos fórmulas, inicialmente independientes: una profesión de fe trinitaria, utilizada en la administración del bautismo y una profesión de fe cristológica, proveniente quizá de la liturgia eucarística, las cuales desde el siglo II quedan soldadas. Nuestro *Credo* encuentra su estructura definitiva en Roma ya en el siglo II.

Ante todo es una profesión de fe bautismal; por ello no contiene más que lo esencial de la fe cristiana aunque sí todo lo esencial: la fe en el misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo y la fe en Cristo, nacido de María, muerto, resucitado por nuestra salvación. Es el contenido principal de la predicación apostólica y el *Credo* romano puede ser llamado *Símbolo de los Apóstoles*, aunque su redacción actual sea imposible remontarla hasta los Apóstoles.

El *Credo* romano, fijado como acabamos de decir, se extendió por todas las iglesias de Occidente (Galias, África, Italia y aun Dacia) donde suplantó todos los símbolos locales. El Oriente, por el contrario, conservó largo tiempo una mayor variedad de fórmulas.

2. El Símbolo de Nicea.

Después de haber condenado a Arrio los obispos congregados en Nicea (325) quisieron fijar en una fórmula precisa la fe que acababan de definir. Eligieron un texto inspirado en el *Símbolo* de la Iglesia de Cesarea de Palestina (cuyo obispo era Eusebio), retocado para responder a los errores de Arrio (las adiciones van subrayadas):

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles.

Y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, hijo único, engendrado del Padre, *es decir de la esencia del Padre*, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de Dios verdadero, *engendrado y no hecho, consubstancial al Padre*, por quien todo ha sido hecho en el cielo y sobre la tierra; el cual por todos los hombres y por nuestra salud descendió, se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en el Espíritu Santo.

[Sigue un anatema que condena expresamente la fórmula de Arrio.]

La «fe de Nicea» (tal es el nombre que la antigüedad da a esta fórmula) no es un símbolo en el sentido propio y litúrgico de la palabra. Es una regla de fe en el cuadro de una fórmula trinitaria, *entroncada a los símbolos bautismales de Oriente*.

Por el contrario, la fórmula llamada de Nicea-Constantinopla (el *Credo* de la Misa) es propiamente un símbolo bautismal; pero tal fórmula nada tiene que ver con el concilio de Constantinopla del año 381, puesto que es citada ya por San Epifanio en el año 374. Es el símbolo bautismal de una iglesia de Oriente (¿Jerusalén, Chipre? retocado conforme al sentido de la «fe de Nicea»). Es fácil ver lo que tiene de común con este último texto y sus diferencias. En su tercera parte se encuentran todas las explicaciones corrientes en los símbolos (Iglesia, remisión de los pecados, resurrección de la carne). La teología del Espíritu Santo es en él menos firme y está menos desarrollada que lo hubiese indudablemente estado en Constantinopla el año 381.

Este texto fué leído en el concilio de Calcedonia (451) juntamente con el símbolo de Nicea, bajo el nombre de símbolo de Constantinopla. De aquí deriva su atribución, y no sólo esto sino también su autoridad, que la hace símbolo bautismal de todo Oriente. Fué introducido en la liturgia eucarística primero por los monofisitas de Antioquía, a fines del siglo v; más tarde en las iglesias francas, a principios del siglo ix; en Roma, solamente a principios del siglo xi.

3. El Símbolo de San Atanasio.

El *símbolo* llamado de San Atanasio (*Quicumque*), no tiene nada que ver con San Atanasio. No se encuentra en la traducción manuscrita de Atanasio, ni en la tradición literaria griega. Es un documento *latino* por su lengua, estilo y pensamiento.

Fuentes de la teología

No se trata tampoco de un símbolo bautismal, puesto que falta la estructura trinitaria del símbolo, sino de dos profesiones de fe yuxtapuestas que fueron quizás primitivamente independientes: una en la Trinidad, otra en la Encarnación. El *Quicumque* recoge las fórmulas tradicionales de la teología latina (Tertuliano, Ambrosio, Agustín), y su carácter marcadamente tradicional le valió una gran autoridad, lo mismo que su estilo acusadamente rimado (podría tratarse de un catecismo popular) le facilitó una amplia difusión.

No han dado resultado las investigaciones acerca de su autor; se ha propuesto a San Ambrosio (con escasa verosimilitud) a San Fulgencio y San Cesáreo. Es probable que haya sido compuesto a principios del siglo vi en España o en el sur de las Galias y que resuma la tradición agustiniana viviente en esta región (Cesáreo).

La atribución a San Atanasio comienza en el siglo vii; su recitación en el oficio de prima los domingos, data del siglo ix.

Capítulo VII

LA TRADICIÓN DE LAS IGLESIAS DE ORIENTE

por I. H. DALMAIS, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
I. LAS IGLESIAS INDÍGENAS DE SIRIA Y DE EGIPTO ...	154
II. LA IGLESIA DE BIZANCIO	157
1. Las condiciones del desarrollo doctrinal ...	157
2. Las obras maestras	158
3. La doctrina de las imágenes	159
III. LA IGLESIA RUSA	160
BIBLIOGRAFÍA	161

La facilidad de comunicaciones a través del mundo romano y la existencia de una cultura helénica común, habían favorecido a lo largo de los cuatro primeros siglos una idéntica comprensión y formulación de la tradición cristiana en las iglesias, extendida a través de todo el Imperio. Solamente la iglesia persa, ajena a esta cultura, aislada por el antagonismo creciente de los dos imperios romano y sasánida, nos suministra en el siglo iv, mediante Afraates, el primer testimonio de una tradición no influida por los problemas planteados a la fe cristiana por la cultura helénica. Es un fenómeno por lo demás pasajero, puesto que, algunos años después, San Efrén unió las tradiciones de la Siria oriental, de cultura iraníana, con las de la Siria occidental, de cultura helénica, en una síntesis propiamente siríaca. Su actividad de polemista y su celo de defensor de la fe se manifestaron también principalmente contra la gnosis helénica. Gracias a él «la Escuela de los Persas», en Nisibis primero y luego en Edesa, será el punto de unión de dos culturas y de dos tradiciones, para beneficio notable del pensamiento cristiano.

Se tiene, por tanto, a primera vista, la impresión de que hacia el año 380 la plenitud de la tradición cristiana está expresada adecuadamente por la ortodoxia nicena, definitivamente victoriosa y magníficamente explicitada por los doctores de Capadocia, ratificada en Occidente por los sínodos de San Dámaso, al par que San Ambrosio

distribuye a sus fieles las riquezas de los maestros de Alejandría y de Capadocia. Pero tal apariencia es engañosa, pues bajo el ropaje común de helenismo siguen viviendo mentalidades y culturas muy diferentes. Las dificultades con que se había chocado al establecer un vocabulario común para explicitar los principios fundamentales de la fe cristiana, según las estructuras del pensamiento helénico, constituían un indicio, cuyo valor no había sido considerado suficientemente; en realidad idénticas palabras seguían amparando concepciones diversas, no siempre fáciles de conciliar, pues el intercambio entre las diversas partes del mundo romano y cristiano se hará más escaso, las reivindicaciones nacionalistas darán ocasión a las diversas culturas de los pueblos sometidos a Roma que recobrar su pujanza, y se plantearán a una iglesia problemas que para otras no tengan significación.

Las sacudidas que conmueven el imperio romano a fines del siglo iv y culminan con la toma de Roma por Alarico en el 410, menos de 15 años después de la muerte de Teodosio el Grande, hacen aparecer las grietas de esta división interna. Mientras que el Occidente sometido por los germanos tiene que renunciar a asegurar la unidad del imperio, se van formando centros de cristianización en las provincias de Oriente, que coinciden con los grandes centros culturales y administrativos: Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Seleucia-Ctesifón. El siglo v verá aparecer simultáneamente la organización de los grandes patriarcados y las síntesis antinómicas que romperán la unidad eclesiástica.

I. LAS IGLESIAS INDÍGENAS DE SIRIA Y DE EGIPTO

Los Concilios de Éfeso y Calcedonia son ocasión de un doble cisma que adquiere consistencia a causa de circunstancias políticas con Barsauma y Acacio en el Sínodo de Seleucia (486). En él la iglesia de Persia se hace oficialmente nestoriana. Lo mismo sucede con Severo de Antioquía y Jacobo Baradeo en el año 553, en que el patriarcado monofisita se constituye efectivamente en Siria, con lo que cristalizan allí iglesias independientes que pretenden bastarse a sí mismas, considerándose como depositarias únicas de las grandes tradiciones del siglo iv. Esto constituye el punto capital. Un tesoro común de tradiciones se ha formado, reunido de todos los lugares del horizonte cristiano. Cuando los cismas rompen la unidad, las obras maestras de los Padres del siglo iv han sido ya traducidas en gran parte a todas las lenguas del Oriente cristiano, traducciones que frecuentemente han sobrevivido a sus originales perdidos. Según la feliz expresión de Pío xi, estas obras constituyen bloques de roca aurífera que los disidentes han llevado consigo y que les permitirán mantener auténticos valores cristianos. Se les podría también comparar a los resplandores de una sustancia radioactiva, que continuará emitiendo a través de los siglos sus radiaciones características, para beneficio de sus poseedores, inconscientes de ello.

La Iglesia nestoriana de los sirios orientales, al canonizar a Teodoro de Mopsuesta como «el Intérprete» auténtico de las Escrituras y su único doctor oficial, conserva, junto con lo esencial de la herencia de Antioquía, algunas de las mejores conquistas del trabajo teológico del siglo iv. Sin duda, no existe iglesia disidente más conservadora, y se ha podido decir que de un cabo a otro de su historia es la misma voz la que se deja oír, y este rasgo característico se encuentra en el arcaísmo de su liturgia. El poco gusto de los sirios de Mesopotamia por la especulación, quizás también su situación media entre el mundo helénico y el Irán, han favorecido estas tendencias tradicionalistas. No hay, sin embargo, que exagerar; la Escuela de Edesa continúa largo tiempo su actividad y suscita filiales a través de toda la Mesopotamia. Si es imposible encontrar allí una fermentación importante, lo poco que se conserva de la actividad de sus maestros prueba que la tradición seguía viviendo y en continuo contacto con las fuentes escriturarias y patristicas. El mismo testimonio es suministrado por la preciosa colección conciliar reunida al fin del siglo viii y conocida bajo el nombre de *Synodicon Orientale*; la correspondencia oficial de los Patriarcas nestorianos nos muestra que esta actividad se mantiene hasta el siglo xiv. Más importante quizás aún para el conocimiento de la tradición en la Iglesia nestoriana será el testimonio de la liturgia codificada en sus grandes líneas en el siglo vii, la edad de oro de la literatura siríaca, que en los siglos siguientes se enriquece con nuevas composiciones y especialmente con instrucciones versificadas (turgameas); pero esto actualmente es terreno desconocido.

La situación no es mucho más favorable en lo que respecta a la amplia producción exegética y espiritual; si la primera se contentaba por lo común con repetir servilmente al «Intérprete», los escritos ascéticos y místicos nos reservan, sin duda, un conocimiento valioso de muchos elementos de la tradición viviente que la teología sabrá aprovechar. Lo que actualmente conocemos de la obra de los dos grandes teólogos Babai el Grande (551-628) y Ebed-Jésu († 1318), que ejercieron su actividad respectivamente al principio y al fin del largo período en que la iglesia caldea extendió el radio de su influjo hasta el corazón de Asia, basta para atestiguar que la herencia de Antioquía, si no fructificó con abundancia, al menos no fué dilapidada o adulterada por los sirios orientales, aislados doblemente por el cisma y las fronteras culturales.

Cuando a su vez, la *Siria occidental*, con Antioco, se separa en el siglo iv de la comunión ecuménica, la herencia de los primeros siglos, desprovista de la vigilancia y de la garantía infalible del magisterio de la Iglesia universal, va a continuar viviendo en un medio singularmente más inclinado a la preocupación especulativa. Pero esta misma efervescencia intelectual hace muy difícil una determinación de los caracteres fundamentales de la vida doctrinal en la *Iglesia jacobita*. Sería necesario recorrer las profesiones de fe formuladas por los patriarcas después de su elección. Las fórmulas monofisitas aparecen en ellas frecuentemente como una reacción

contra expresiones que no salvaguardarían suficientemente la divinidad de Cristo y la unidad de su ser; por eso mismo no cabría aún actualmente considerarlas como formalmente heréticas. Con frecuencia, la polémica anticalcedónica ha llevado a los teólogos jacobitas a forzar el sentido de las fórmulas severianas a las que con preferencia se atienden de ordinario las actas oficiales. El estudio esmerado de los textos litúrgicos y especialmente de las numerosas anáforas, en las que los obispos jacobitas han depositado a lo largo de los siglos lo más selecto de su pensamiento religioso, ayudaría a obtener un juicio más equilibrado acerca del progreso doctrinal en esta iglesia, que no ha conocido casi nunca la influencia unificadora y la regulación de una gran sede eclesiástica. Lo mismo que la iglesia nestoriana, la iglesia jacobita de Siria tuvo la suerte de poseer antes de la decadencia un gran teólogo, Bar Hebraeus (1226-1286), cuya obra condensa el legado íntegro de la tradición, tanto desde el punto de vista canónico con el *Nomocanon* como desde el exegético y teológico con el *Candelabro del Santuario*, que constituye una verdadera Suma. Su edición y traducción aún no está completa.

Una iglesia muy afín a la jacobita de Siria, aunque aislada por su situación geográfica y el drama de su historia, es la *Iglesia griega de Armenia*, que aparece cada vez más como un precioso relicario de las antiguas tradiciones de la edad patristica y como foco ardiente de actividad teológica. Los nombres de Mesrob y de Eznig, en el siglo V, que constituye la edad de oro de la Armenia cristiana, merecen al menos ser mencionados entre los grandes testigos de la tradición. Desgraciadamente las circunstancias no se han prestado nunca a que esta tradición se consolidase en decisiones solemnes sinodales o patriarcales, ni tampoco teólogo alguno las ha compilado y condensado. Por ello, mientras que el terreno no sea allanado por abundantes monografías, resultará inútil pretender fijar el papel de esta Iglesia en una historia de las doctrinas cristianas o hacer pesar su testimonio.

La situación es aún peor por lo que se refiere a las *iglesias monofisitas de Egipto y de Etiopía*. La primera se identifica, más aún que en Siria, con el elemento indígena, más refractario a la helenización. Si se tiende cada vez más a reconocer que la Iglesia de Egipto fué desde sus comienzos bilingüe, no es menos cierto que la *Iglesia copta*, una vez sustraída a la influencia del helenismo, no fué capaz de hacer fructificar la herencia de San Cirilo, sino tan sólo de retenerla de un modo material. Es entre todas una iglesia eminentemente monástica, fiel con obstinación a la fe de sus patriarcas, los cuales a su vez fueron repetidores infatigables de fórmulas, cuya densidad y sentido exacto no comprendieron; por ello no parece que pueda gozar de un lugar especial en la historia de las doctrinas cristianas. El estado lamentable en que llega a nosotros la literatura copta, no ha desanimado a los investigadores a consultarla y habrá de esperarse que el porvenir nos reserve gratos descubrimientos. Por lo menos, se debe exceptuar el campo de la liturgia. Si el egipcio no tiene temperamento especulativo es, en cambio, desde milenios acá el hombre de

los ritos y no deja de ser significativo que la obra en que está condensado lo mejor de lo que nos es dado conocer de la tradición cristiana del Egipto medieval sea la obra litúrgica de Abdul Barakat († 1320) que, en su *Lámpara de las Tinieblas*, construye a propósito de los ritos litúrgicos toda una enciclopedia de las ciencias sagradas. En cuanto a la Iglesia de Etiopía el rico acervo de obras doctrinales y ascéticas a que da lugar en los siglos XV-XVI, permanece hasta ahora inaccesible.

II. LA IGLESIA DE BIZANCIO

1. Las condiciones del desarrollo doctrinal en la Iglesia bizantina.

Para comprender en su exacto valor el papel desempeñado por la iglesia de Bizancio en el desenvolvimiento de las doctrinas cristianas y apreciar las formulaciones dadas por ella de los datos de la tradición, es importante señalar las condiciones en que tal desarrollo se ha efectuado: condiciones sociales y políticas, condiciones intelectuales, condiciones espirituales. Se nos perdonará el ser esquemáticos en este punto, manteniendo en pie, sin embargo, el deseo de no falsear las perspectivas. Así pues, ninguno de estos órdenes de condiciones puede ser pasado por alto; la formulación de una doctrina está inevitablemente en dependencia de una determinada problemática y de las fuentes puestas en juego, y la problemática está en dependencia de todos los datos de la vida, los sociales no menos que los intelectuales. A partir del siglo V, las Iglesias de Roma y de Bizancio tuvieron que resolver problemas enteramente distintos, hubieron de usar también fuentes distintas y esto, en parte, da origen a una divergencia siempre en aumento que, salvo muy raros contactos, multiplicará los roces y finalmente provocará la ruptura que desde hace casi mil años desgarró la cristiandad y la divide con una sima que aumenta sin cesar. No obstante ninguna doctrina fundamental entra en juego en esta escisión, contrariamente a lo que sucedió en el caso de los cismas nestoriano y monofisita.

Bizancio permaneció siendo durante más de diez siglos la ciudad imperial sede del Basileus, jefe incontestado del imperio cristiano. La vida de la Iglesia está íntimamente unida a la de la ciudad y se aprecia cada vez más claramente que los partidos que se oponen en el hipódromo por sus colores y en el palacio por sus intrigas, representan asimismo las dos tendencias que, a partir de las discusiones cristológicas del siglo V, no habían cesado de oponerse. Parece que nunca vino a las mentes de la autoridad eclesiástica la idea de sustraer la Iglesia de estas condiciones de encarnación en la ciudad; pero, como contrapartida, la vida más profunda de la Iglesia tendió a encerrarse en el interior del santuario, en la contemplación del misterio de la economía divina. La evolución de la vida intelectual, y sobre todo el uso del método escolástico, no ejercerán sobre el desarrollo de las doctrinas una influencia comparable a la que tuvo

lugar en Occidente. Será necesario el eclipse del imperio griego en el siglo XIII, después de la toma de Constantinopla por los cruzados, para que, con la penetración en masa y la invasión rápida del pensamiento y de los problemas occidentales, se haga posible una *crisis* como aquella de que da testimonio el Palamismo, cuyo fin lógico fué la unión fallida de Florencia.

Existía diferencia de atmósfera social e intelectual; diferencia también de fuentes para alimentar el pensamiento y meditación de los teólogos y del pueblo. Durante siete siglos, el Occidente se impregna casi exclusivamente del pensamiento agustiniano y su conocimiento de los Padres griegos decrece progresivamente, a pesar de las tentativas de Scoto Eriúgena. Habrá que esperar a la traducción de San Juan Damasceno a mediados del siglo XII para volver a encontrar lo esencial de esta herencia. Durante este mismo tiempo, el Oriente, que ignora casi completamente a San Agustín y San Gregorio, no cesa en cambio de releer, resumir y compilar las obras del Crisóstomo, de los grandes capadocios y del Areopagita. De ellos extrae las grandes doctrinas cristianas: Trinidad, Encarnación, antropología y deificación de la humanidad por Cristo, con una visión, por tanto, bastante distinta de la que, por su parte, elabora el Occidente. No se puede decir que hoy, cinco siglos después de la caída de Constantinopla, a pesar de la introducción del conjunto de obras de los Padres griegos en el mundo latino, todas estas riquezas tan largo tiempo ignoradas hayan sido íntegramente asimiladas por nuestra teología.

2. Las obras maestras.

Fuera de las dos crisis iconoclasta y palamita, la Iglesia de Bizancio no tuvo ocasión de plantear problemas doctrinales verdaderamente nuevos. La polémica contra los latinos que da origen, sobre todo a partir del siglo XII, a una inmensa y enojosa literatura, no ofrece más que un mínimo interés al historiador de las doctrinas. El único punto digno de consideración es el problema de la procesión del Espíritu Santo. En la segunda mitad del siglo IX, el Patriarca Focio había exagerado en su *Mystagogia* la concepción tradicional de los Padres griegos que reservaban el término de «procesión» (ἐκπορεύσις) a la designación de la relación de origen del Espíritu Santo respecto al Padre, negando toda dependencia de origen por relación al Hijo. Pero solamente en la época contemporánea y en Rusia es cuando la ortodoxia ha intentado sacar de esta doctrina consecuencias que afecten a la inteligencia del misterio.

No se deberá, sin embargo, por esto creer que la Iglesia de Bizancio no haya hecho aportación alguna a la explicación de la tradición. Desde el siglo VI al XIII se ha realizado un gran trabajo, tanto para sintetizar y ordenar las doctrinas de los Padres como para penetrar más profundamente en la inteligencia del mensaje cristiano. No tenemos que insistir de nuevo aquí sobre la aportación de las discusiones cristológicas que se prolongan a través de los

siglos VI y VII. Ya se vió el papel que desempeña San Máximo el Confesor, apurando unas anotaciones de Leoncio de Bizancio, en la disputa monotelita.

San Juan Damasceno tomará de él casi textualmente su doctrina acerca de la condición de la naturaleza humana de Cristo «enhypostasiada» en el Verbo. No se limita a esto la importancia de este Doctor. Recogiendo las diversas corrientes en que se había repartido la herencia del pensamiento alejandrino del siglo III (capadocios, Evagro de Ponto, escritos areopagíticos), San Máximo elabora una síntesis de lo que se podría denominar la «gnosis ortodoxa», que desgraciadamente no pasó de una esquematización. Centrada sobre el tema de la deificación del hombre por su asimilación al Verbo encarnado, vendrá a ser el asunto de meditación preferido del monaquismo bizantino. Por las composiciones litúrgicas emanadas de los monasterios de San Sabas y del Studion de Constantinopla, que se imponen a la «Gran Iglesia» imperial de Santa Sofía, llega a ser patrimonio común de la Iglesia de Oriente.

Es también en San Sabas donde trabaja San Juan Damasceno. Su *Fuente de conocimiento*, reúne lo esencial de la herencia patristica de una manera muy personal, que revela una selección consciente y una orientación determinada. Para fijar la formulación de los principales temas de la tradición: Trinidad (teología), Encarnación (economía), acude ante todo a los capadocios, y especialmente a San Gregorio Nacianceno, y a los escritos areopagíticos. Su contribución más importante se da, sin duda, en el campo de la antropología. Las enseñanzas de Leoncio de Bizancio y de San Máximo acerca de las operaciones de la voluntad, le dan base para una nueva doctrina que los grandes escolásticos latinos y Santo Tomás mismo no conocieron sino imperfectamente por defecto de traducciones. Indudablemente esta doctrina, lo mismo que la de San Máximo sobre la deificación, no ha obtenido hasta ahora la acogida que se merece.

Comparados a la *Fuente de conocimiento* los dos repertorios teológicos más extensos llegados hasta nosotros, la *Panoplia* de Eutimio Zigabeno y la *Dioptrica* de Juan el Solitario (siglo XII) resultan extraordinariamente pobres. Son meras compilaciones, a lo más florilegios, que ponen a servicio de la polémica contra las herejías los textos de los Padres, sin ocuparse de deducir consecuencias.

3. La doctrina de las imágenes.

Todo progreso doctrinal en la Iglesia se da a propósito de cuestiones precisas, planteadas por las condiciones generales de la vida, sea que exageraciones o desviaciones heréticas exijan nuevas precisiones o distinciones hasta entonces inadvertidas, sea que la piedad y el empuje de la vida espiritual en el pueblo cristiano exijan ser guiadas por una enseñanza más concreta para precaverse de los errores. Una y otra cosa ocurren en la Iglesia bizantina, dando prueba de su vitalidad, incluso cuando después del cisma le faltó la garantía del magisterio infalible.

La exageración herética de la *iconoclasia* de los emperadores isáuricos, demasiado impresionados quizá por la actitud antiidolátrica del Islam y sospechosos de tendencia monofisita, dieron ocasión a un ahondamiento en la doctrina por parte de San Juan Damasceno y de San Teodoro Estudita. Sus precisiones fueron adoptadas por la Iglesia en el segundo Concilio de Nicea (787). Como para cualquier otra definición dogmática, también para ésta existía un fundamento. Fué también la vida y la práctica de la Iglesia en Oriente las que sacaron las consecuencias de esa definición, dando lugar a la floración de producciones artísticas de que todavía dan testimonio los monasterios del Athos, de Valaquia y de Servia. La cuestión de los «iconos» transportada a Rusia adquiere allí su pleno desenvolvimiento. El «icono», reflejo del mundo espiritual en el sensible, algo «sacramental» en el sentido más amplio de la palabra, constituye actualmente un tema de reflexión teológica, que sería deseable fuese tomado en consideración por toda teología católica.

III. LA IGLESIA RUSA

En la época de la caída de Constantinopla, Rusia todavía no posee obra alguna doctrinal. Toda su literatura religiosa se reduce a algunas traducciones patrísticas de carácter principalmente ascético, de algunas vidas de santos, de algunas colecciones canónicas y de algunas homilías. Pero la fuente principal de la cual se alimenta desde el siglo XI la meditación común de los clérigos, monjes y pueblo está constituida por la magnífica versión eslava de los libros litúrgicos bizantinos. Por ella todo lo esencial de la tradición de la Iglesia de Oriente impregna el pensamiento y la vida de los cristianos de Rusia; habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para verla fructificar. Durante este intervalo, la polémica contra las herejías había suscitado toda una literatura apologética, sin gran interés para la historia de la doctrina. Junto al *Illuminador* de José de Volokolamsk de principios del siglo XVI, que puede considerarse como una obra original rusa, están las compilaciones de los polemistas de Bizancio que introduce Máximo el Griego, en espera del desquite de Occidente con los teólogos de Kiev, discípulos de los escolásticos del siglo XVII, especialmente el metropolitano Esteban Yavorsky, y la obra luteranizante de Teófano Prokopovich, bajo Pedro el Grande.

Esta última tendencia se mantendrá más de un siglo y la obra de los metropolitanos Macario de Moscú, Filareto de Moscú y Filareto de Chernigov a mediados del siglo XIX, no lo hará desaparecer completamente de la enseñanza de las academias eclesiásticas. El gran catecismo de Filareto de Moscú (primera edición en 1823, tercera en 1839), frecuentemente clasificado entre los libros dogmáticos de la Iglesia rusa, señala claramente de una edición a otra el abandono progresivo de tesis prokopovianas: los tratados de teología dogmática de Macario de Moscú y de Filareto de Chernigov se inspiran aún más claramente en obras latinas, en especial en las del

padre Perrone y conceden gran extensión a la argumentación patristica.

Al mismo tiempo, un pensador seglar, Jomiakov (1804-1860), elabora una obra tumultuosa, pero grandiosa y profunda que debía influir fuertemente el pensamiento ruso contemporáneo. Entre sus sucesores destacan dos nombres: V. Soloviev (1853-1900), que desarrolla principalmente la eclesiología, viéndose llevado a reconocer la primacía de Roma, y Sergio Bulgakov (1871-1944) pensador profundo, llegado tarde a la teología, cuya obra entera se centra sobre el tema de «la sabiduría de Dios», lazo de unión de la criatura y del Creador. Es todavía pronto para prever el lugar que la Iglesia rusa reconocerá a estos desarrollos doctrinales. Por el momento, parece que la desconfianza aumenta no sólo respecto a Bulgakov, condenado por una parte de la jerarquía y de Soloviev, sospechoso a causa de su eclesiología católica, sino también contra toda la corriente calificada de modernista. Sin embargo, no cabe negar que se elaboran algunos de los temas más fundamentales de la tradición oriental.

BIBLIOGRAFÍA

Acerca de las *iglesias orientales* (Iglesia Nestoriana de Siria Oriental, Iglesia Jacobita de Siria occidental, Iglesia de Armenia, Iglesia Copta), consúltese el *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Acerca de la *Iglesia de Bizancio* puede consultarse:

M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1939.

JUGIE, *Theologia christiana orientalis*.

N. LOSSKY, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, París 1943.

F. DVORNIK, *Le Schisme de Photius*, éd. du Cerf. París 1950.

Sobre la *iglesia rusa*:

H. GÓMEZ, *La Iglesia Rusa. Su historia y su dogmática*, CSIC, Madrid 1948.
Las Sectas Rusas, CSIC, Madrid, 1949.

Capítulo VIII

LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

por TH. CAMELOT, O. P.

Desde la segunda mitad del siglo segundo, los obispos, como jefes de las iglesias, adoptan la costumbre de reunirse para decidir cuestiones de doctrina o disciplinares. En el siglo III esta costumbre es una institución regular en Capadocia y en África. Estos sínodos se multiplican a comienzos del siglo IV, pero se trata siempre de asambleas locales, que agrupan a los obispos de una misma región o provincia. Solamente en Nicea, en 325, fueron convocados obispos pertenecientes a toda la Iglesia ecuménica.

No se deben, sin embargo, imaginar los concilios de los primeros siglos, aun los ecuménicos, al estilo de las grandes asambleas de Trento o del Vaticano, ni tampoco desconocer los problemas que plantean a la historia y a la teología, su convocación, su composición y su autoridad.¹ Su convocación, porque la realiza el emperador limitándose el papa a suscribir la más o menos, cuando no se opone a ella; su composición, porque la ecumenicidad con frecuencia no es más que relativa, pues Occidente, cuando está representado, lo está sólo por algunos delegados; su autoridad porque en ciertos casos les viene sólo de la aceptación subsecuente y con frecuencia solamente implícita de la Iglesia. Los concilios por consiguiente no pueden ser considerados sino en el conjunto de la vida y de la tradición de la Iglesia.

Presentamos aquí la lista cronológica de los concilios con el mínimo indispensable de indicaciones.²

1. *Nicea* (325), convocado por Constantino para condenar y poner a Arrio, proclama que el Verbo es consubstancial al Padre y redacta una fórmula de fe, que vendrá a ser el «símbolo de Nicea» (v. página 151).

2. *Constantinopolitano I* (381), convocado por Teodosio I (no fué invitado el papa Dámaso), no reúne más que obispos orientales; condena a los «macedonios», que negaban la divinidad y consubstancialidad del Espíritu Santo; no redacta fórmula alguna dogmática (v. página 151).

1. El autor parece insinuar una distinción entre concilios de primera y segunda categoría, en orden a su valor dogmático, que la Iglesia no acepta bajo ningún aspecto. (N. del T.)

2. En Dz puede hallarse cómodamente lo esencial de los documentos conciliares.

3. *Éfeso* (431), convocado por Teodosio II, presidido por San Cirilo, que actúa como delegado del papa Celestino I, condena y depone a Nestorio, impugnador de la maternidad divina de María (*Theotokos*); no redacta ninguna nueva fórmula dogmática, pero aprueba la segunda carta de San Cirilo a Nestorio, como explicación auténtica del símbolo de Nicea.

4. *Calcedonia* (451), convocado por Marciano y aprobado por San León, define la existencia en Cristo de dos naturalezas perfectas.

5. *Constantinopolitano II* (553), reunido por Justiniano, condena los *Tres Capítulos* o escritos de Teodoro de Mopsuesta, de Teodoreto y de Ibas, sospechosos de nestorianismo.

6. *Constantinopolitano III* (680), condena el monotelismo y define la existencia en Cristo de dos voluntades; aprobado por los papas Agatón y León II.

7. *Nicea II* (787), contra los iconoclastas, define la legitimidad del culto de las imágenes.

8. *Constantinopolitano IV* (869-870), depone a Focio.

9. *Letrán I* (1123), el primer concilio ecuménico de Occidente; acerca de la cuestión de las investiduras.

10. *Letrán II* (1139) sobre la simonía, la usura, la continencia de los clérigos.

11. *Letrán III* (1179), condena a los cátaros.

12. *Letrán IV* (1215), bajo Inocencio III, el más importante concilio de la Edad Media; condena a los albigenses y dicta normas sobre importantes cuestiones disciplinarias (sacramentos, matrimonio, organización de la predicación).

13. *Lyon I* (1245), contra Federico II.

14. *Lyon II* (1274), convocado por Gregorio X, con la participación de Miguel Paleólogo, intenta la unión con los griegos.

15. *Vienne* (1311-1312) bajo Clemente V: condena a los Templarios.

16. *Constanza* (1414-1418) bajo Gregorio XII y Martín V: condena a Wicleff y Hus.

17. *Florenia* (1439-1445), bajo Eugenio IV: había sido precedido por una primera asamblea en Ferrara y se terminó en Roma. Nuevo intento de unión con los griegos; decretos para los jacobitas, los armenios.

18. *Letrán V* (1512-1517) bajo Julio II y León X: reforma del clero.

19. *Trento*, convocado por Paulo III en 1545, se prosigue con interrupciones y traslados hasta 1563; obra considerable para la reforma de la Iglesia, frente a la reforma protestante; importantes decretos dogmáticos sobre el pecado original, la justificación, los sacramentos, etc. La obra de Trento domina todo el pensamiento, toda la espiritualidad y toda la vida de la Iglesia desde el siglo XVI.

20. *Vaticano*, convocado por Pío IX en 1869 y suspendido el 20 de octubre de 1870. Dos importantes definiciones dogmáticas, la Constitución *Dei Filius*, acerca de la fe y el racionalismo, y la Constitución *Pater Aeternus*, sobre la infalibilidad pontificia.

Capítulo IX

EL ECO DE LA TRADICIÓN EN EL ARTE

SUMARIO:	Págs.
INTRODUCCIÓN: EL ARTE Y LA TEOLOGÍA, por A. M. HENRY, O. P. ...	165
A. EL ARTE CRISTIANO, por F. P. VERRIÉ	168
1. El arte de las catacumbas	168
2. El arte triunfal y apologético del período constantiniano .	170
3. La iconografía bizantina, lugar teológico	173
4. El arte enciclopédico de la alta Edad Media	176
5. La catedral gótica y el arte realista y expresivo de los siglos XIV a XVI	180
6. El arte de la Contrarreforma	185
7. Muerte y transfiguración del arte religioso en el siglo XIX ...	187
BIBLIOGRAFÍA	190
B. EL CANTO GREGORIANO, por D. DELALANDE, O. P. ...	190
I. UN HECHO: EL CANTO ECLESIAÍSTICO ...	190
1. Universalidad del hecho	190
2. El canto gregoriano y la liturgia romana	191
3. El canto gregoriano y los otros cantos litúrgicos	193
II. VALOR TEOLÓGICO DEL CANTO GREGORIANO	195
1. Preparación moral	196
2. Prenda del mundo rescatado	198
3. Valoración del contenido teológico de la liturgia ...	202
III. CONDICIONES DEL CANTO GREGORIANO	205
1. Condiciones objetivas	206
2. Condiciones subjetivas	207
DISCOGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA .	208

EL ARTE Y LA TEOLOGÍA

por A. M. HENRY, O. P.

La función del teólogo no es simplemente la de explicitar racionalmente el *dato de fe*, tal como lo encuentra en los documentos de la tradición, sino también la de dar cuenta de todos los elementos de *la vida de la Iglesia*, que es esencialmente una vida de fe. Ahora bien, sucede a veces que en ella algunos hechos o determinados testimonios parecen presentar un dato nuevo, hasta entonces inadvertido en las fuentes de la tradición.

El arte religioso ofrece un gran interés desde este punto de vista. ¿Cuál es, por ejemplo, el significado del anillo que el niño Jesús introduce en el dedo de su madre en algunas estatuas de los siglos XIV y XV? ¿Ha visto la fe del pueblo fiel en las relaciones de María y Jesús otra cosa o algo más que una simple maternidad humana? Pertenecer al teólogo dar razón en este caso de todos los elementos de la verdadera fe. ¿Qué significan también las vestiduras sacerdotales que en algunas pinturas antiguas lleva la Virgen, o la actitud de ofrenda sacerdotal con que el pintor o el escultor la disponen en el momento de la presentación en el templo? ¿Cuál es, asimismo, la significación de la imagen que representa explícitamente a las tres personas de la Santísima Trinidad por medio de los tres personajes aparecidos a Abraham bajo las encinas de Mambré? ¿O el de la portada de la catedral de Chartres que establece una relación tan clara entre el sacerdocio y sacrificio de Cristo con determinados personajes y sacrificios del Antiguo Testamento?

Indudablemente cabe distinguir entre aquellas obras de arte que no son más que interpretación individual de la doctrina y aquellas otras en que se reconoce la fe, si no de todo el pueblo cristiano, al menos de toda una generación en una época determinada. Los antiguos frescos de baptisterios, por ejemplo, al mostrarnos la manera en que los antiguos bautizaban, o el modo de elegir y representar las figuras del bautismo en la Escritura, son reveladores de la fe de toda una Iglesia. Otro tanto cabría decir de las representaciones antiguas del banquete eucarístico o de la Iglesia. Es evidente que la comunidad eclesíástica no hubiese tolerado representaciones de escenas, ceremonias o «misterios» de la salvación, no conformes a la fe. Actualmente tampoco el magisterio tolera todo lo que los artistas, por muy geniales que sean, puedan presentar. Ninguna imagen puede ser editada sin licencia del ordinario del lugar (can. 1385, § 1, 3 y § 2 y 3). Algunas imágenes están prohibidas por el mismo derecho (can. 1399, § 12).

En resumidas cuentas, la obra de arte reconocida por la Iglesia durante siglos, aunque sólo sea tácitamente, interesa al teólogo en cuanto es testimonio de la fe vivida. Al decir esto no juzgamos, sin embargo, la fe personal del pintor o escultor. Pudiera ser que la de éste o de aquél fuese bastante tibia o pobre intelectualmente. Pero lo que él expresa entonces es la fe de su medio y de su tiempo. Es el intérprete de toda una Iglesia que se «reconoce» en su dibujo o pintura. Ahora bien, ¿no constituye el fin primario de la investigación teológica el conocer con la mayor exactitud posible la fe del pueblo de Dios? Si puede captarla por la interpretación de una obra de arte o de una práctica común, éstas tienen valor de «lugar» teológico.

Más aún. La obra de arte está inspirada por la fe y bajo este título no tiene valor de fuente sino de testimonio de la fe. Sin embargo, cuando esa obra de arte está ya realizada es innegable que la obra de arte adquiere cierta importancia en la formación religiosa de todas las generaciones de cristianos que han de contemplarla. Así,

uno era sin duda el sentimiento religioso de las generaciones que veían en la cruz un rey coronado y majestuoso y otro distinto el de aquellos que sólo tenían ocasión de contemplar unas mujeres desmayadas, poseídas de una piedad enteramente sensible hacia un hombre que expira. Uno era el sentimiento religioso de aquellos que en tiempo de San Ambrosio cantaban en su catedral esa música tan simple y viril que nos es conocida, y otro el de aquéllos formados únicamente en la música y cánticos modernos. Así pues, la fe inspira la obra de arte; pero a su vez la obra de arte auténticamente cristiana educa el sentimiento religioso y, por este lado, da a la fe que se forma determinado «sello» interesante para el teólogo.

Vamos a presentar, por tanto, bajo un doble título, el arte sagrado de la Iglesia como última de las fuentes de la fe. Por una parte expresa la fe viva de la sociedad eclesiástica. Por otra educa el sentimiento religioso y la fe de los cristianos. Reconózcase o no, esta función no es por ello menos real.

Sería, por lo demás, necesario ampliar las perspectivas y mostrar que esta doble función pertenece exactamente lo mismo a otras formas sociológicas del sentimiento religioso cristiano, aparte de la pintura, escultura, imaginería, vidriería, mosaico, grabado, arquitectura (de iglesias, monasterios, cementerios) y urbanismo de las ciudades cristianas. Tales son el canto sagrado, la música, la ascesis (incluyendo la geografía de los medios ascéticos con las diferencias entre el norte y el mediodía, el oriente y el occidente, la historia de los medios de mortificación: ayunos, vigilijs, disciplinas, cilicios, cadenas de hierro), la formación y evolución de las devociones (devoción al costado de Cristo, a los dolores de la Virgen) la historia y la geografía de los instrumentos de devoción (rosario, corona de María, etcétera), el arte dramático (desde los misterios de la Edad Media hasta las paraliturgias actuales), formación de peregrinaciones (los lugares escogidos, las prácticas impuestas a los peregrinos, su evolución). El conjunto de estas disciplinas constituirá una especie de sociología religiosa cristiana, la cual interesará al teólogo según la medida en que sea expresiva y formativa de la fe en una sociedad determinada. Dejaremos al lector con el deseo de estudiar por sí mismo estas disciplinas desde el punto de vista aquí expuesto. Por nuestra parte nos limitaremos a presentar las formas de *arte*.

Para concluir mencionemos una aplicación de lo que acabamos de decir en lo que atañe a la formación catequística de los niños de hoy. Son raras las iglesias modernas en que se pueden contemplar los misterios de la salvación representados en pinturas murales o en grandes frescos. Sin embargo, la representación pictórica o simbólica es tan necesaria, que los pastores o catequistas dan a los niños estampas o les instruyen con proyecciones y films. Estos últimos medios de formación son nuevos y, de su primer ensayo, no nos era lícito esperar solamente éxitos. De hecho gran número de películas son ofensivas al pensamiento y sentimiento cristianos. Es deber del teólogo criticar — en el mejor sentido de la palabra — estos nuevos medios, es decir encuadrarlos en la tradición y juzgar si pertenecen

a ella. La Iglesia tiene la suficiente confianza en el Espíritu que la guía para pensar que de estos múltiples ensayos (tanto en el cine, como en el canto, como en otros órdenes) surgirán poco a poco una o varias «escuelas», que vendrán a ser, a su modo, educadoras de la fe para las generaciones venideras.

Tales medios, sin embargo, dependen de técnicas tan numerosas y variadas que no es posible estudiarlas todas aquí.

A. EL ARTE CRISTIANO

por F. P. VERRIÉ.

1. El arte de las catacumbas.

El arte cristiano nació al margen de la Iglesia.

Hasta el siglo III la simplicidad de la liturgia y la inexistencia de edificios expresamente concebidos para acogerla, no favorecían la creación de nuevas formas artísticas. La corriente anicónica — herencia del judaísmo —, cuyo empuje se revela en la primera literatura patristica, no podía tampoco estimular la aparición de una iconografía inspirada en los dogmas y misterios de la nueva fe.

Apareció, sin embargo, por iniciativa privada de los fieles, no en los cenáculos pero sí en las catacumbas, organizadas desde fines del siglo I por los colegios funerarios cristianos.

En la decoración de los cementerios paganos existía ya, entonces, un repertorio iconográfico y esotérico, testimonio de la creencia en otra vida; el arte helenístico había dejado en él la huella cosmopolita de sus virtudes plásticas. Resultaba difícil para los cristianos deshacerse por completo de aquella tradición ornamental tanto más cuanto los artistas, la técnica y la disposición de sus obras funerarias iban a ser los mismos. Los motivos para decorar pictóricamente las catacumbas, escultóricamente sus sarcófagos y de una u otra forma los objetos que los acompañaban, fueron tomados, pues, por los cristianos, del arte funerario pagano. La selección se hizo pensando siempre en el nuevo simbolismo que podía encerrarse en ellos, de forma que manteniendo su tradicional carácter decorativo adquirieran valor de lenguaje plástico sólo accesible a los iniciados, sólo inteligible para los cristianos. Fueron figuraciones míticas cuya trascendente espiritualidad permitía otorgarles un sentido cristiano — Ícaro, Ulises, Orfeo músico, Amor y Psique — o motivos puramente decorativos que se revistieron de un simbolismo cuyo contenido místico resulta ya innecesario explicar: la vid, el pavo real, la paloma, el cordero y, sobre todo, el pez.

A estas formas adoptadas añadió el cristianismo las del ancla y la cruz, pero ésta, que hasta Constantino fué signo de pública infamia no aparece casi nunca, antes del siglo IV, representada directamente en la trágica simplicidad de sus líneas, y en cuanto al Crismón, tema decorativo por excelencia en los siglos posteriores, que ya

La tradición y el arte

aparece en estos primeros del arte cristiano, no pasa de ser una abreviatura gráfica sin contenido simbólico todavía.

Recreación, en cambio, de temas paganos fueron las figuras, tan ricas en simbolismos, de la orante y del Buen Pastor y la misma de Cristo, imberbe y togado, en las que se hace patente la fuerza de la tradición escultórica helenística sobre el primer arte cristiano.

Pero junto a estas figuras meramente simbólicas, el arte funerario cristiano ofrece unas primeras tentativas de iconografía religiosa: escenas evangélicas escogidas como ilustración mística de la plegaria de los agonizantes: el *Ordo commendationis animae*, en el que se pide al Señor libre al alma como libró a Noé del diluvio, a Job de sus pasiones, a Isaac del sacrificio, a Moisés de las huestes del Faraón, a Daniel de los leones, a los tres jóvenes del horno, a Susana de la calumnia...

Los temas sacados del Nuevo Testamento fueron menos numerosos pero quedaron consagrados sin embargo como fundamentales y adquirieron desde el primer momento un carácter más señalado de exposición dogmática. Desde mediados del siglo II hallamos representaciones de la Anunciación, la Teofanía (Natividad y Adoración de los Magos a un mismo tiempo), algunos milagros de Jesús, el encuentro con la Samaritana, la multiplicación de los panes y los peces y las bodas de Caná que, con las representaciones de ágapes funerarios, abre el ciclo alegórico de la *Fractio Panis* eucarística, y, con la del bautismo, el de los sacramentos. El recuerdo de los mártires que aparece también plasmado en los frescos y estucos de los cubículos catacumbarios, acompañado a veces de las imágenes de simples fieles, inicia por otra parte el camino de la iconografía de los Santos.

Las comunidades cristianas mantuvieron durante los primeros siglos una estrecha relación entre sí y ello explica la universalidad de estas representaciones que aparecen por igual en las pinturas de las catacumbas romanas de Domitila, en las alejandrinas de Karmuz o en las tapicerías de las tumbas de la Akmin-Panópolis egipcia. Aunque su creación parece haberse realizado en las ciudades orientales — Alejandría, Antioquía, Éfeso, — una absoluta unidad iconográfica se revela en todo el arte cristiano de aquellos primeros siglos — desde la Galia al Asia Menor, pasando por el norte africano — y también un mismo sentimiento religioso.

En esta su primera etapa histórica, el arte cristiano intenta infundir nueva vida a los elementos que bebió en la fuente pagana y expresar, con la esperanza de las almas en la próxima venida del reino de Dios, una plenitud vital, superación, por el camino de la fe, de la dura realidad de los siglos de persecución. Por el espíritu que preside la selección y la interpretación plástica de sus temas y por el carácter exclusivamente iconográfico — simbólico y no utilitario — de su esfuerzo creador, el arte cristiano de los primeros siglos constituye en sí mismo un profundo y continuado acto de fe.

2. El arte triunfal y apologético del período constantiniano.

El edicto de Milán de 313, el concilio de Nicea de 325, la prohibición de efectuar sacrificios en los templos paganos decretada en 341 y el cierre total de los templos mismos medio siglo después, jalonan a lo largo del siglo IV la evolución del cristianismo de la clandestinidad al triunfo oficial.

Nace entonces una arquitectura de la Iglesia, y el arte figurativo cristiano deja la estrechez de los recintos funerarios subterráneos para expresar su alegría triunfal en el ábside y sobre los muros de los nuevos templos y convertirse, desde allí, en eficaz vehículo de catequesis y exposición dogmática.

La arquitectura se produce a través de modelos grecolatinos con dos tipos principales de construcción: el templo y el baptisterio.

En su tipo arquitectónico más simple el templo cristiano primitivo recuerda la disposición del *aula* o *cenaculum* de las casas particulares donde se había reunido la comunidad o *ecclesia*: de ésta toma nombre. El templo de tipo monumental toma nombre y estructura de la basílica pagana: tres o cinco naves paralelas separadas por columnas sosteniendo arcos o entablamento horizontal, techo plano casetonado, cubierta a dos vertientes y, en el exterior, precediendo a la fachada, un simple pórtico o *nártex* en Oriente o un atrio porticado de tradición romana — idea del futuro claustro medieval — en Occidente: en él permanecen los catecúmenos y los penitentes. Las naves miran a Levante — a Jerusalén — y la central, más elevada que las demás, abre en el fondo el arco triunfal que da paso al ábside, de planta generalmente semicircular, flanqueado a menudo por las dependencias denominadas *diaconium* y *prótesis*.

La liturgia, ya completamente fijada en esta época, determina otra serie de estructuras interiores, recuerdo en algún detalle de la disposición de la sinagoga: un espacio cerrado al extremo de la nave central se reserva a los clérigos y cantores: la *schola*, precedente del coro, con un *ambón* a cada extremo, precedente del púlpito, para leer la Epístola y el Evangelio; entre la *schola* y el ábside otro espacio cerrado por cancelas y más elevado: el *bema* o santuario destinado al altar; éste se levanta sobre la *confessio*, o pequeña cripta que guarda el sarcófago o las reliquias de algún mártir, y queda generalmente preservado bajo un cimborio o baldaquino; en el fondo del ábside, la *cathedra episcopalis* que califica algunas iglesias. Cada uno de estos elementos crea una tradición estructural y decorativa cuya presencia o cuya resonancia en el arte religioso de los siglos y los estilos posteriores es constante.

La nave transversal o transepto que a veces separa el ábside del cuerpo de las naves crea tempranamente, sobre la planta de la iglesia, la forma de cruz: de brazo inferior alargado en occidente por influjo del tipo basilical y de brazos iguales en oriente por influjo del tipo de planta centrada, radial o circular.

El ritual del bautismo hizo indispensable otro tipo constructivo diferente y separado de la basílica: el baptisterio, reservado en un

principio a los núcleos episcopales. Su planta cuadrada, circular o poligonal repetía generalmente la de la piscina excavada en el centro del mismo y rodeada a veces por la columnata de un atrio cupulado. Hacia el siglo VII su construcción se extiende a las iglesias parroquiales; más adelante, al dejar de practicarse la inmersión, la piscina se transforma en pila y el baptisterio acaba por reducirse a una simple capilla junto al ingreso del templo.

La arquitectura cimiterial presidida por la *cella memoriae* ofrece también formas propias interesantes pero de carácter secundario.

Durante los siglos IV, V y VI, la Iglesia creó, pues, un repertorio de formas arquitectónicas propias, una arquitectura cristiana, cuya funcionalidad le asegura carácter permanente: sólo las exigencias de nuevas técnicas constructivas y, en algún caso, la evolución de la liturgia pudieron introducir cambios fundamentales en ella.

La necesidad de un mobiliario y una indumentaria para la liturgia, contribuyó a crear otro vasto repertorio de formas sublimadas por las técnicas artísticas menores y por el deseo mantenido en todos los terrenos de otorgar a cada objeto su correspondiente simbolismo.

Éste alcanza, sin embargo, su plena trascendencia en las artes decorativas: pintura y musivaria — y en muy menor escala en la escultura y la eboraria — que constituyen las artes por excelencia de este período de la Iglesia.

La tradición iconográfica y decorativa del cristianismo quedó totalmente fijada a principios del siglo V cuando los temas naturalistas profanos fueron relegados a los pavimentos mosaicos. El tema religioso no sólo dominó entonces en el ámbito del templo: lo vemos invadir también el arte suntuario civil, el mobiliario y la indumentaria. Una lenta pero profunda transformación se opera entretanto en la temática: van desapareciendo algunos símbolos lo mismo de origen pagano (Psiche, Orfeo) que cristiano (el pez); otros toman incremento (el pavo real, la vid, la cruz, símbolo de triunfo, desde Constantino, que preside el altar y a veces la decoración del ábside); nacen los de los ciervos, la fuente de la vida, el cáliz, las lámparas; y se generalizan el monograma, el A y Ω y el nimbo — símbolo de santidad desde fines del siglo V — que toma forma crucífera para Cristo. Se va imponiendo el concepto iconográfico oriental, más realista: desaparece el Cristo imberbe y la orante asume los rasgos del difunto, cuya alma había venido simbolizando hasta entonces. Palestina contribuye decisivamente a esta renovación iconográfica al sustituir los símbolos abstractos o alegóricos aparecidos en el arte catacumbario por representaciones de carácter histórico. Nace la hagiografía y se divulgan los textos apócrifos que aun reconocidos como tales tienen valor de piadosa tradición popular: su influencia sobre el arte cristiano será luego considerable hasta las puertas del Renacimiento, y a veces más allá, lo mismo para la iconografía del Nuevo Testamento — vida de la Virgen, infancia de Jesús — que para la angeología. Adquieren especial desarrollo plástico los ciclos históricos del Antiguo Testamento y se busca en los hechos narrados en él la prefiguración de los que narra el Nuevo; de aquí la siste-

mática confrontación de ciertos temas que a partir de este período no abandonará ya al arte cristiano.

Pero lo que más distingue esta época de renovación iconográfica es su nueva actitud espiritual, expresión de un profundo gozo por el triunfo de Cristo sobre el mal y el error. La predilección por su figura se manifiesta constantemente y culmina en la representación del Cristo de majestad sentado en el trono imperial, en actitud de bendecir, con un libro en la izquierda, rodeado del colegio de apóstoles, las imágenes alegóricas de la iglesia judía y la de los gentiles y el *tetramorfos* — símbolo apocalíptico de los cuatro evangelistas — ante el fondo de la Jerusalén constantiniana y la cruz del Gólgota: tal como aparece en el gran mosaico absidal de Santa Pudenciana, de fines del siglo IV, en Roma. Luego se transformará en el Cristo tonante del Juicio Final, rodeado de figuraciones apocalípticas y más tarde en el *Pantocrátor* románico.

La definición de la doble naturaleza de Cristo impuesta en 451 por el concilio de Calcedonia, frente a los errores nestoriano por una parte y monofisita por otra, estimuló el desarrollo, a partir de aquella fecha, de dos grandes series iconográficas: los milagros de Cristo, testimonio de su naturaleza divina, y las escenas de la Pasión, que lo son de la humana, culminadas por la Crucifixión, todo ello explicado a través de una serie de convencionalismos simbólicos que convierten el arte cristiano de los siglos V y VI en un lenguaje tan esotérico por lo menos como lo había sido en su etapa catacumbaria inicial.

La escena de la Crucifixión que hubiera sido rechazada por el arte triunfal de aquellos siglos fué impuesta por los teólogos como una afirmación dogmática frente a la amenaza del docetismo monofisita. El espíritu del arte helenístico que revivía en la representación del cuerpo desnudo de Cristo buscó no obstante subterfugios plásticos a la representación directa de la escena evadiéndose al campo de las síntesis y alusiones meramente simbólicas — el racimo prodigioso de Caná, el cordero llevando la cruz, la Resurrección — o equilibrando su horror con las representaciones de la Virgen con el Niño en brazos.

Desde el concilio de Éfeso, Santa María era la *Theotokos*, a la que a partir del siglo VI la Iglesia llama Nuestra Señora y consagra varias de sus más señaladas fiestas. A Cristo en su gloria se contraponen pues, en la decoración de los muros basilicales, la Virgen en su majestad que con indumentaria y tocado imperiales aparece luego presidiendo el templo desde el fondo de su ábside.

Permanece así el carácter triunfal de este arte, subrayado aun con la adopción de la Victoria alada pagana como inspiración plástica de las representaciones angélicas.

El desarrollo extraordinario de la teología y la fijación del dogma por los concilios ecuménicos, la importancia adquirida por el culto a los mártires y santos, el inicio de las peregrinaciones después de la invención de la Santa Cruz, contribuyeron al magnífico despliegue del arte religioso de los siglos V y VI.

Su iconografía, que en los primeros siglos era simple testimonio de una fe, se transforma a partir del iv en un tratado plástico de teología. Y al final de este brillante período de triunfo, expansión y conquista, el arte cristiano puede ya exhibir un mundo iconográfico y decorativo vasto y absolutamente propio — cuyo contenido teológico establece definitivamente — y afirmar su inclinación al simbolismo y su gusto por la magnificencia, evidenciado éste en la adopción casi exclusiva del mosaico en ábsides y muros basilicales, en vez del fresco y el estuco que habían caracterizado el período catacumbario anterior.

Pero la historia le ha situado ante una encrucijada y el arte cristiano que hasta Constantino se había distinguido por el carácter ecuménico de su espíritu y de sus formas empezará a dividirse para seguir caminos diferentes y aun opuestos: el de Bizancio y Oriente por una parte, y el de Occidente por otra.

3. La iconografía bizantina, lugar teológico.

En el período constantiniano asistimos, con la traslación en 333 de la corte imperial romana a la antigua Bizancio, a un desplazamiento del centro espiritual del mundo mediterráneo hacia Oriente. Se inicia con ello la ruptura de la unidad del Imperio y ésta queda administrativamente sancionada en 395 con la división de Teodosio.

Constantinopla, nueva Roma en Oriente, reunirá sin fundirlas por el momento, dos tradiciones contrapuestas: la helénica y la oriental. La primera, de un elaborado idealismo humanista; la segunda — suma de supervivencias de las culturas que desde tiempos bíblicos venían floreciendo en el Asia anterior —, de un realismo místico profundamente expresivo.

Los emperadores de Oriente, propagadores de la fe entre los fieles, guardianes de la ortodoxia frente a los herejes, abrieron un período de gran actividad constructiva, que favoreció el desarrollo, a lo largo de los siglos iv, v y vi, de un nuevo y brillante capítulo del arte religioso cristiano, el cual si tuvo en común con el de Occidente un mismo acento triunfal y un mismo deseo apologético le superó en cambio en monumentalidad y en riqueza y complejidad decorativas.

En la arquitectura, la corriente oriental que ya se había manifestado importante antes de Constantino — palacio de Diocleciano en Spalato — adquirió con él, y después de él, hasta Justiniano, más y más importancia, llegando a impregnar totalmente el arte bizantino. Constantino había introducido con la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, el modelo de planta centrada que hallaremos repetido en San Vital de Ravena y siglos después en Aquisgrán. Justiniano impuso, con la gran basílica constantinopolitana de la Sabiduría Divina — o de Santa Sofía — el de iglesia cupulada. Pero la enorme cúpula de Santa Sofía ya no está sostenida, como la del Panteón romano, sobre un muro circular, ni siquiera cuadrado, sino por grandes arcos y su empuje lo contrarrestan cuatro macizos

contrafuertes en un sentido y dos grandes ábsides y sus absidiolos en otro. Arcos, bóvedas y ábsides, trompas y cúpulas, son estructuras que alcanzaron predominio absoluto a partir de este momento y es la combinación de cúpula central sobre planta de cruz griega la que da el tipo característico de iglesia bizantina — iglesia de los Santos Apóstoles, que fué modelo de San Marcos de Venecia — cuya posterior resonancia en la arquitectura del occidente mediterráneo es tan importante. El saber constructivo de la arquitectura romana permitió absorber y recrear formas más sabias sugeridas por la de ladrillo, de tradición persa-sasánida, y a mediados del siglo vi el arte bizantino — lograda ya la síntesis a través de aquel instinto de armonía heredado de Grecia — ofrecía un audaz conjunto orgánico de soluciones constructivas completamente nuevo. Su vigencia se mantuvo hasta la caída del Imperio en 1453, y su vitalidad se manifestó potente al extenderse al N. de África, al Adriático, a Sicilia, a Macedonia y Siria, al imponerse al primer arte musulmán, al influir en el románico, y al sobrevivirse, finalmente, en el arte de la Rusia ortodoxa hasta los tiempos actuales.

La personalidad del arte religioso bizantino destaca mayormente en el terreno iconográfico y decorativo y en ambos se acusa, más aún que en el constructivo, aquel dualismo de influencias: a un arte oficial, idealista y abstracto, que sigue la tradición helenística, se opone otro, popular, formado en los monasterios de Capadocia, Siria y Palestina, heredero del primer arte copto egipcio, realista y pintoresco. Hasta el siglo xiv no habían de integrarse ambos en una sola corriente estilística netamente bizantina.

Hacia el siglo vi, la liturgia trasluce cada vez más en sus gestos y actitudes la imitación de la corte imperial; la iglesia se transforma en el palacio del Señor y como los cortesanos ante el *Basileus*, de acuerdo con la etiqueta prescrita, así se ordenan jerárquicamente en ambos muros de la iglesia, ante la imagen del *Pantocrátor*, o alrededor de Él en el mismo ábside, los personajes de la corte celestial. A través de este paralelismo que acentúa más aún el carácter triunfal del arte cristiano, se introducen en él y se fijan definitivamente en su tradición una serie de anacronismos: los profetas visten el *imation* de corte helénico, mostrando en la mano un *volumen*; las huestes angélicas aparecen representadas con los atributos de los dignatarios imperiales; los santos, con la túnica bordada y la pesada clámide de los senadores y patricios. Una intención apologética se esconde ya bajo cada detalle, incluso los decorativos, y empieza a fijarse la simbología mística del color. En cuanto a la temática son de subrayar la desaparición de todas aquellas representaciones del Antiguo Testamento, a las que el arte bizantino debía las magníficas Biblias del siglo v, la introducción de las escenas de la Comunión de los Apóstoles y de Pentecostés y la recreación del tema de la Crucifixión, en el que la figura del Cristo recobra su externo acento helénico, su inmarcesible belleza corporal. La imagen de María asume un nuevo símbolo teológico: el de la Encarnación, al mismo tiempo que el papel de mediadora.

Hacia el siglo VII, la iglesia oficial muestra una profunda preocupación iconográfica: pesa mucho la corriente monástica, poco a poco divulgada entre el pueblo, más espontánea, marcadamente pintoresca, que en su intencionado simbolismo moral prefiere al Apocalipsis la representación del juicio final o las figuraciones alegóricas de la muerte, la Iglesia triunfante o la Sabiduría Divina. Se observa una actitud de prudencia ante ciertos temas y de favor total frente a otros, eco de las entrecruzadas corrientes dogmáticas en plena discusión de matices, pues muchas grandes o pequeñas innovaciones iconográficas nacen del deseo de apoyar con ellas un dogmatismo determinado, de constituirse ellas mismas en lugar teológico.

Estas luchas, por una parte, y el sentido que poco a poco ha ido adquiriendo el culto de las imágenes despiertan la inicial tendencia anicónica de algunos sectores cristianos, que se convierte ya en iconoclasta. El movimiento hostil a las imágenes logra su victoria con la proclama de León III *el Isaurio*, en 726, que abre un período de violenta persecución para el arte religioso figurativo. Profundamente arraigado en el ambiente monástico y en la conciencia popular, éste ofrece sus mártires y tras un siglo de tenaz resistencia vuelve a dominar, triunfante, en todas las iglesias del Imperio, con el edicto de 842 de la emperatriz Teodora.

La doctrina de la iglesia griega fijada después de esta lucha, la nueva concepción teológica de la imagen — «misterio» poseedor de gracia y energía divina inmanentes y, por tanto, inmutable en su forma externa — será decisiva y provocará, con sus limitaciones, la fosilización iconográfica de un arte lleno todavía de una gran vitalidad creadora. Pero durante la lucha por las imágenes el paisajismo naturalista, supervivencia de la tradición helenística egipcia, había invadido todas las regiones del arte religioso bizantino, sustituyendo con su temática profana el tejido sutil de la iconografía anterior. Y después de ella ya no será posible desterrarlo; su permanencia servirá para dar sabor y eficacia narrativa a las nuevas composiciones iconográficas que enlazarán por este camino con la temática de las artes decorativas musulmanas — miniatura, orfebrería, tejidos o tapices —, que desde Persia proyectan ya su penetrante influencia sobre el arte cristiano de Oriente.

Así el arte oficial alcanza en el siglo X, a pesar de su formulismo, su máximo esplendor. La adopción de la cúpula había ampliado considerablemente el área iconográfica; la del mosaico sus posibilidades decorativas, suntuarias, su refinado sentido del lujo y del color. La iglesia aparece entonces como una composición orgánica cada una de cuyas partes, estructura o decoración, explica un concepto teológico: la parte baja representa el mundo sensible; la parte alta figura el mundo inteligible; una grandiosa procesión de profetas o de apóstoles rodea la parte baja de la cúpula en cuyo centro destaca, colosal, la figura del Pantocrátor, flanqueada a veces por ángeles con los atributos de su realeza; sobre el arco triunfal, la *Etímasia* alegórica del Juicio Final; en el fondo del ábside, la Virgen intercesora, orante, o la Virgen *in sede maiestatis*, figura de la Encarna-

ción; en la zona inferior del ábside, la Comunión de los Apóstoles; las demás partes de la iglesia, ocupadas por representaciones de las grandes fiestas del ciclo litúrgico y por innumerables figuras de santos.

La escuela monástica y popular halló mayor libertad de expresión en los confines del Imperio. Su tradición es preferentemente histórica y su fuente, a menudo, los Evangelios apócrifos. Las composiciones no presentan el orden riguroso del arte oficial ni su carácter abstracto; predomina el paisaje y su técnica menos sumptuosa, al fresco, le permite un tono más vital. Si aquél quería instruir, éste pretende emocionar y es el ciclo de la Pasión — como sucederá en el arte de la baja Edad Media occidental, al que alcanza la influencia de éste — el que toma más importancia. Favorecido por las circunstancias, este arte acabará por imponerse en la última evolución del arte bizantino: tras la reconquista de Constantinopla por los Cruzados en 1204, con la creciente influencia monástica y el desarrollo de una fuerte corriente mística de piedad popular en toda la Europa mediterránea. Los mosaicos de Kahrie-Djami, los frescos de Mistra, las iglesias de Athos y Macedonia, atestiguan su magnífico desarrollo bajo los Paleólogos: volviendo a sus fuentes originales, el arte religioso bizantino pierde un tanto su formalismo abstracto, para adquirir vida, sensibilidad dramática, enriquecerse en iconografía y renovar las técnicas mismas del mosaico y el fresco, logrando en su máximo esplendor cromático atisbos de perspectiva y claroscuro.

El arte bizantino había logrado sintetizar en una las dos corrientes que inspiraron desde un principio su evolución cuando Constantinopla cayó en 1453 en poder de los turcos.

4. El arte enciclopédico en la alta Edad Media.

Las condiciones precarias a que se vió reducida la vida material de la Europa del siglo v, después de las invasiones, no podían favorecer el desarrollo de las artes plásticas. Las letras clásicas hallaron refugio en recintos monásticos, pero la técnica declinó con la desaparición de la unidad política y la pujanza económica.

La decadencia material del arte cristiano occidental alcanzó su punto máximo en España y en la Galia entre los siglos vi y viii. Sus soberanos desearon sin embargo imitar con su indumentaria, con sus coronas y joyeles, el esplendor bizantino; como los emperadores, los reyes visigodos y merovingios fundaron iglesias y monasterios, pero, perdida la técnica, sus obras no pudieron ser más que una pobre imitación de las basílicas orientales, aun cuando a veces, como en el arte visigodo, lograda con gran personalidad y con elementos propios tan característicos como el arco de herradura.

Algo quedó, no obstante, de la influencia oriental sobre este arte de Occidente en el que convergían, además, el ejemplo de los monumentos clásicos todavía en pie y la tradición decorativa en madera y metal de los pueblos germánicos que lo habían conquistado. De Oriente recibió los temas simplicísimos — la hoja y el racimo de la vid, el árbol de la vida, los leones afrontados, la roseta o margarita,

el *agnus*, el crismón — que tratados con gran esquematismo integraron casi exclusivamente su primer acervo decorativo; predominaron, pues, las estilizaciones fitozoomórficas, pero la creciente decadencia de la técnica amenazó la continuidad de la iconografía cristiana tan difícilmente elaborada: las representaciones de la figura humana desaparecieron casi por completo. Sólo en los manuscritos, el arte parecía complacerse ya en perpetuar la tradición figurativa siria (Pentateuco visigótico *Asburnham*, s. VII), ya en recrearla con gran vivacidad cromática y expresiva (núcleo hispano mozárabe de los *Beatos*, s. X), ya en sintetizar la corriente clásica y la oriental en una versión llena de personalidad (*biblias rivipullenses* del s. XI) que revela la formación de un arte nuevo.

Dos núcleos vemos permanecer fuera de esta corriente iconográfica: Italia, en parte bizantina (Ravena, Venecia, Sicilia), que siente la proximidad y la influencia viva del arte oriental, e Irlanda, donde el arte oriental halla en el céltico una réplica decorativa: pero los grandes manuscritos miniados (Evangelario de Kells o los que en Saint Gall u otros monasterios benedictinos centroeuropeos perpetúan el estilo irlandés) muestran la admirable fantasía geométrica o naturalista de sus iniciales carentes generalmente de figuración humana.

Aunque el renacer espiritual del Imperio de Carlomagno significó un retorno a la tradición clásica, el arte del siglo IX fué también testimonio de las influencias germana, irlandesa, merovingia, lombarda y aun visigoda, de cuya síntesis logra un acento complejo indefiniblemente propio. En su gran actividad constructora se atisba el deseo de restaurar el antiguo esplendor arquitectónico: el hispano Teodulfo de Orleans en la iglesia de Germiny-les-Pres (800) — con arcos de herradura — y Carlomagno en la capilla palatina de Aquisgrán (805) — levantada con mármoles de Ravena — nos ofrecen dos ejemplos dispares del intento; otras dos tendencias se encarnan en San Ambrosio de Milán (830) — glorioso precedente del arte románico — y San Miguel de Lino (850). Pero son los marfiles y, sobre todo los manuscritos — de los que se conservan ejemplares tan magníficos como los Evangelios de Lorsch y de Metz —, los que revelan mejor la unidad de estilo impuesta por la corte carolingia en el arte cristiano de Occidente.

Desde Carlomagno, el asalto sucesivo de sarracenos, normandos y húngaros y la anarquía de las luchas políticas internas van arruinando el Imperio. De aquel período de barbarie nació el feudalismo y en la rota unidad política aparecieron los núcleos de las futuras nacionalidades, pero el arte cristiano de Occidente siguió encaminándose hacia el logro de su unidad; se inicia ésta con el siglo XI y culmina en el paso del XII al XIII: es el arte llamado románico.

A una primera difusión del templo de tipo basilical con techumbre ligera que va de Dalmacia a los Pirineos pasando por Lombardía, sigue la introducción de la bóveda pétrea de medio punto que caracteriza el estilo y que exige un esquema constructivo robusto; sus muros laterales, con escasos vanos, la difusión de la cúpula, la

proliferación de los ábsides, le ofrecerán amplio margen para un nuevo despliegue iconográfico decorativo cuya temática y disposición no estarán fundamentalmente alejados de la de los mosaicos bizantinos: por la fuerza vital y expresiva de su dibujo y la extraordinaria vibración de sus colores simples y brillantes — ocre, amarillos, rojos, verdes y azules — la pintura románica, casi siempre al fresco, pudo parangonarse con ellos. Mientras en el arte carolingio el mosaico tenía todavía su papel, en el románico queda casi exclusivamente relegado a los pavimentos. A esta época, cuyo ajuar litúrgico se ve progresivamente enriquecido con obras de marfil, esmalte y orfebrería, de una técnica impecable, corresponden también los primeros intentos de escultura en madera, los grandes frontales de altar de orfebrería, estuco — y luego, a raíz de una evolución litúrgica, los primeros retablos — y el inicio del arte de las vidrieras; todo ello, bajo el signo de una espléndida policromía.

Sin embargo su arte por antonomasia es la escultura en piedra, que viene a enriquecer profusamente el exterior de los grandes templos y las vastas series de capiteles de los claustros románicos.

Pero el carácter del arte religioso occidental de los siglos XI y XII no viene sólo determinado por condiciones materiales externas, sino además por un concepto íntimo: lo que en el arte bizantino es un esfuerzo para llegar a lo inteligible a través de lo sensible, en el arte de Occidente es una aspiración intelectual más amplia y ambiciosa de explicar con un carácter enciclopédico, toda la creación como una vasta catequesis teológica. El arte es, dirá Suger a San Bernardo, la Biblia de los iletrados, una homilía plástica; sus imágenes pueden remontarnos a las ideas cuyo símbolo ostentan, y deben ser consideradas, como la misma Escritura, en su triple sentido: literal, moral y místico. A lo largo de toda la Edad Media, el arte religioso occidental se nos presenta profundamente imbuido de este método alegórico, en el que se basa el constante ejercicio de concordancia de los dos Testamentos y en el que se mezclan también ideas neopitagóricas del valor simbólico moral de los números — una matemática sagrada — que en el período gótico alcanzará su máximo desarrollo. Un deseo profundo trasluce pues este arte: el de sintetizar toda la cultura del momento haciendo de ella enseñanza integral en la que las ciencias profanas vengán a ser estrado para elevarse a la teológica. Esta aspiración implícita en todo el arte cristiano postcarolingio no se realiza plenamente — frustrada a veces por deficiencias técnicas — hasta el siglo XIII.

Tres corrientes de influencia se perciben en las fuentes de inspiración de la iconografía románica, a través de un conjunto de escuelas que, pese a particularidades técnicas o estilísticas, muestran una ejemplar unidad espiritual. Cierta número de motivos decorativos o alegóricos — atlantes, sirenas, grifos o centauros — revelan la supervivencia del espíritu clásico que la reforma carolingia había revalorizado y que la conservación de nobles vestigios antiguos y de bronce, marfiles y camafeos, favorece en algunos puntos con mayor intensidad que en otros (San Trófimo de Arles, San Sernín de

Toulouse); son temas que aparecen profusamente en la decoración de los claustros románicos del s. XII. Otros son motivos orientales: a partir del siglo XI y a lo largo de toda la alta Edad Media, la España cristiana y su enemiga la musulmana constituyeron un importante camino de penetración del arte oriental y el comercio textil y cerámico a lo largo de todo el Mediterráneo introdujo motivos decorativos iraníes, mesopotámicos, coptos y sirios. De oriente llega ya elaborada la fantástica iconografía zoológica, basada en la tradición propia y en el texto del *Physiologus*, origen de los bestiarios medievales.

A pesar de todo ello este arte enciclopédico se expresó con acento y aportaciones propias y la vastitud misma de su acervo decorativo permitió al artista selecciones e interpretaciones personales. Su sentido naturalista, contrario al anacronismo, le llevó por otra parte a una constante renovación iconográfica de los detalles anecdóticos: así, el arte que en la corte carolingia tuvo un acento académico pudo expresar luego en los claustros románicos el gusto personal de la comunidad de fieles, más inclinada a la fórmula narrativa y pintoresca.

Por lo mismo que pretende ser una audaz síntesis enciclopédica la temática de este arte resulta más vasta que en ningún período anterior. Un amplio capítulo, aunque no desprovisto de lección moral, tiene carácter profano: lo integran los temas referentes a las siete artes liberales y los que aluden a la naturaleza — las estaciones, la zoología — o al mundo moral, con la lucha de las virtudes contra los vicios; si para aquélla es fuente de inspiración el *Physiologus* alejandrino del siglo II, para éste lo es la *Psychomachia* de Prudencio del siglo IV; ambos ofrecen campo abierto a interpretaciones anecdóticas que llegan a tener a veces un tono licencioso. Otros temas que integran el substrato decorativo de este arte son las alegorías litúrgicas o religiosas.

Con esta temática suele combinarse, en la decoración de claustros y de pórticos, la del Antiguo Testamento, que sirve como de enlace con el núcleo fundamental del arte románico: la vida de Cristo, para cuya interpretación plástica se reservan los elementos arquitectónicos más sobresalientes del exterior del templo. En el capítulo cristográfico son figuras centrales Cristo mismo y la Virgen, junto a cuyas imágenes se despliega una angelografía cada vez más compleja. Al ciclo de la infancia y vida pública de Jesús que abre paso a un estilo más narrativo, pero que es ante todo expresión de una necesidad sentimental y lírica, sigue, desarrollado en toda su amplitud, el de la Pasión, que lo es de una necesidad dramática. En la Crucifixión perdura la interpretación teológica del siglo V: Cristo vencedor de la muerte; su realismo, más narrativo que expresivo, rehuye adentrarse, como entonces, en el horror de la escena. El ciclo de la Resurrección alcanza elaboración definitiva y culmina en el siglo XII con la escena de la Coronación de la Virgen, y es la iconografía de ésta la que probablemente alcanza en el período románico mayor amplificación temática.

Otro gran capítulo iconográfico lo constituye la historia de la humanidad después de la redención: la vida de los Santos — presentada también bajo aquel triple aspecto alegórico —, las alegorías a la muerte — que inician un complejo repertorio de arte funerario —, las visiones apocalípticas y el juicio final.

Las iglesias de la ruta de Santiago — de Toulouse a Compostela —, el pórtico de Ripoll, las grandes catedrales francesas del XII — Moissac, Chartres, San Trófimo de Arles — o los claustros hispánicos de Silos, San Cugat y Gerona nos ofrecen en su conjunto una idea de la amplitud y riqueza iconográfica de la escultura románica y de la excepcional calidad artística alcanzada en ellos por el arte cristiano occidental.

Imperceptiblemente, tras la cuarta Cruzada, este arte, que se halla ya en su madurez, aceptará de nuevo la influencia bizantina: no la del arte hierático de la corte sino el popular de los monasterios que acaba de sustituir a aquél en Constantinopla y que a través de Italia seguirá penetrando poco a poco el occidente latino hasta triunfar en toda Europa en el siglo XIV.

5. La catedral gótica y el arte realista y expresivo de los siglos XIV a XVI.

En el siglo XIII el arte figurativo cristiano alcanza su cenit — plenitud formal, equilibrio expresivo y mayor complejidad iconográfica — sobre una nueva estructura constructiva: la arquitectura nos ofrece en este siglo un orden íntegramente nuevo, el gótico, de cuya estética y de cuya mecánica es expresión perfecta la catedral.

Surgido en la segunda mitad del siglo XII como natural pero sabia evolución técnica del románico, mientras éste se vincula todavía al arte clásico, el gótico es, en cambio, un logro esencial del mundo cristiano. Sistema funcional perfecto, basado en una estabilidad activa, que distribuye racionalmente los empujes laterales — amplias bóvedas sobre los costillares de piedra de las ojivas, cuyo empuje carga en los soportes angulares de la estructura y es respaldado por arbotantes y contrafuertes — engendra además una tendencia estética a la vez que mística: una mayor elevación del edificio, cuyos muros podrán ser sustituidos — íntegramente, llegado el caso, como en la Sainte Chapelle de París — por grandes ventanales que inunden de luz el interior de las naves. Durham en el N. de Inglaterra ofrece, al parecer, las más antiguas bóvedas de ojiva, todavía en el siglo XI; de allí debieron de pasar a Normandía y a la Isla de Francia, y en ésta, la nueva arquitectura alcanzó toda su perfección con las catedrales del siglo XIII.

El auge de los núcleos ciudadanos y de sus municipalidades, la progresiva elevación del nivel de vida y el aumento del fervor y piedad populares, culminados en las cruzadas, permitieron la rápida transformación en la que se elaboró el estilo; Suger en Saint Denis parece haber dado hacia 1140 la inspiración y el impulso material de su transformación iconográfica; el Císter, primero, y las órdenes

mendicantes, seguidamente, contribuyeron a la expansión del mismo, y pronto el nuevo arte hizo resonar su acento unitario en toda la Europa latina: hasta el siglo XII, el símbolo de la espiritualidad religiosa de Occidente había sido el monasterio, desde el siglo XIII, fué la catedral.

Vigor y perfección extraordinarias caracterizaron su difusión rapidísima; la energía vital desplegada en la floración innúmera de templos góticos levantados durante el siglo XIII en Francia, Inglaterra, Alemania y España, no era más que un reflejo del vigor espiritual de la época, y al entusiasmo inicial no siguieron ni un abandono súbito ni una lenta decadencia, sino que, por el contrario, durante más de dos siglos la catedral, y todo el arte religioso con ella relacionado, siguió creciendo en belleza y elegancia. El virtuosismo preciosista de una segunda etapa representada por el gótico radiante y por el gótico flamígero — con su espléndida floración de rosetones, tracerías, cornisas, claraboyas, agujas y botareles, de una sutilidad más propia de una pieza de orfebre — no desvirtuó su funcionalidad ni empañó la nobleza de su plan estructural: altas torres flanqueando la fachada, tres y a veces cinco y siete naves, resueltas en girola alrededor del presbiterio, amplio crucero y alto cimborio, triforio... Expresión de una triunfante espiritualidad, triunfo de ésta sobre la materialidad de la piedra, la catedral no hubiera sido, quizá, posible sin el florecimiento de la artesanía que acompañó su evolución; la perfección de la obra arquitectónica alcanzó también a las técnicas decorativas: el arte de las vidrieras — que vienen a sustituir, sobre los altos muros de las naves, el espacio ocupado en las iglesias románicas por grandes lienzos de fresco — en primer lugar. El del marfil — que continúa la tradición bizantinocarolingia con nuevos injertos orientales —, el de los esmaltes — que triunfa en el Rhin y en Limoges — y el de los tapices — que renueva totalmente su formulario técnico y decorativo — ofrecen, por su parte, un vasto repertorio de mobiliario litúrgico, excepcional por su calidad artística. Pero, como en el románico, sigue siendo la estatuaría el arte más logrado y el que iconográficamente desarrolla una complejidad mayor. Todas las artes aparecen armónicamente relacionadas entre sí, pero la escultura y la arquitectura parecen fundirse en un deseo de unidad orgánica; todo se subordina al esquema monumental; el sentido ascensorial que informa la estructura arquitectónica se impone como nuevo canon a la figura humana; una cierta abstracción mística preside el conjunto, predomina el idealismo de la imagen tipo — encarnación de la idea general, de la verdad permanente — cuya sobriedad expresiva la mantiene alejada de todo patetismo: en su serenidad, el *Beau Dieu* de Amiens evoca la del arte griego del gran siglo.

La transformación operada en las proporciones del templo obliga a sustituir por vegetación decorativa — flora local en vez de acanto estilizado — las figuraciones que habían decorado capiteles y partes altas del interior; pero en la compleja estructura de los múltiples portales hallan amplio campo para ordenarse de nuevo. Esta deco-

ración que se despliega en la catedral gótica con una riqueza y profusión no vistas desde los tiempos clásicos, nos ofrece una versión sintetizada del enciclopedismo románico o, más bien, adecuada al espíritu de las sumas de Beauvais, Aquino y Voragine: todavía pretende instruir pero intenta ya convencer y emocionar.

Francia domina en este gran período del arte religioso, y son las catedrales francesas las que nos ofrecen con su portentosa complejidad decorativa, saturada de una intención teológica profundamente idealista, el mejor conjunto iconográfico del siglo XIII. Su programa abarca tres vastos campos. En el primero, cronológicamente, se desarrolla la imaginería de los reinos de la naturaleza y de la gracia: Laon y París son sus mejores ejemplos. El segundo narra los dos advenimientos del Hijo del Hombre: Amiens y Bourges, nos ofrecen testimonio plástico de ambos en sus magníficas portadas, y Chartres, mejor aún, en sus portadas y en su incomparable serie de vidrieras. A fines del siglo XIII, los sufrimientos de Cristo contrapuestos a las escenas del segundo advenimiento constituyen el tercer capítulo del plan, desarrollado ampliamente en las catedrales de Reims, Rouen y Strasbourg; pero la figura del Crucificado asume aquí un acento patético desconocido hasta entonces; sus pies ya no descansan, como en las representaciones del siglo XII, en el *suppedaneum*: un enorme clavo los fija sobre el madero, el cuerpo se inclina dolorosamente a un lado lo mismo que la cabeza que, despojada de su corona real, expresa ya los sufrimientos de la agonía; el siglo XIV cuidará de acentuar este tono patético.

Al idealismo del siglo XIII sucede, en efecto, un realismo expresivo en el XIV y el XV; el artista, que domina ya todos los recursos de la técnica, busca entonces la exactitud ante el retrato y logra el color local, se inclina al pintoresquismo, se mueve, en fin, en otro ámbito estético, en el que si por un lado la gracia física adquiere expresividad, la vejez, la fealdad, y el dolor tienen también beligerancia. Un cierto sentido teatral en la composición (al que, para muchos, no es ajena la influencia de los misterios litúrgicos) y un claro virtuosismo técnico llevan más tarde aquellas tendencias a su máximo desarrollo. No es tampoco ajena a este cambio, la aparición en la Italia del siglo XIII de una nueva espiritualidad, sensible y a la vez ardiente, mística y a la vez naturalista, cuya profunda vitalidad arrebató pronto el mundo cristiano occidental: el franciscanismo. Con él el Evangelio deja de ser alegoría escolástica para ser de nuevo — como en los tiempos apostólicos — vida, comunión de los fieles en la vida misma de Cristo y de la Virgen, en sus alegrías, en sus dolores, en su gloria. La fecha de 1224 inicia con el *pressepio* de Greccio un nuevo mundo iconográfico esencialmente popular: el del *Belén*. San Francisco, que nos lo ofrece como un mimo escénico, se convierte él mismo en protagonista substancial de un episodio místico y dramático, y estimula con sus estigmas un renacer de los temas de la Pasión. Las *Meditaciones* atribuidas a San Buenaventura y la *Legenda Aurea* de Voragine, al poner también su acento en la emoción dramática y en el pintoresquismo anecdótico, contri-

buyen igualmente a formar este clima. A fines del siglo XIII este arte salta más allá de sus fronteras originales: su eco llega primero a las catedrales francesas, luego se expande a toda Europa. A mediados del siglo XIII, el espíritu del arte religioso, ya por completo transformado, alcanza en la pintura de Giotto y de sus coetáneos toda la poesía de su idealizado naturalismo. Ciertamente, el arte bizantino — el arte popular de Mistra y Kahrie-Djami presente en Italia a través del Adriático y Sicilia — aportó su iconografía, largamente elaborada en los monasterios orientales, nueva para occidente; pero los llamados «primitivos» italianos supieron recoger la agudeza para lo anecdótico del arte oriental, aprendiendo a traducir a su coetáneo paisaje latino los sucesos acaecidos en el siglo de Jesús en Tierra Santa. En este momento quedan definitivamente plasmados en sus más nimios detalles los temas de la Anunciación, la Natividad y la Santa Cena; a la Virgen Empertriz y Reina de los Cielos sucede la *Mater amabilis*, la *Madonna*; cuando Jesús da fin a su agonía en la escena de la Crucifixión, la poesía, dulce y trágica, de lo cotidiano ha entrado definitivamente en la iconografía de Cristo.

El realismo místico de los siglos XV y XVI constituye el último capítulo de la evolución vivida por el arte gótico desde que, en el siglo XIII, había empezado a alejarse del canon idealista. Es también, quizá, siempre en el terreno iconográfico, la última manifestación de arte cristiano surgida de la colectividad fiel, expresiva de su espíritu y a él dirigida; tal vez, una inconsciente reacción de la piedad popular ante el hecho renacentista en su aspecto humanista e intelectual. No el hombre sino Dios, había escrito Filón, es la medida de todas las cosas: mientras el intelecto renacentista parece retornar al lema de Heráclito, el arte místico que surge en Europa en torno a la fecha de 1500 ratifica la verdad del filósofo alejandrino.

La perfección técnica del gótico francés, la libertad narrativa del italiano, el realismo hispano, germano o borgoñón se sumaron para lograr la potencia expresiva que caracteriza el siglo XV; aquel realismo analítico, minucioso, profundamente psicológico ante el retrato, agudamente naturalista ante el paisaje, cuya plenitud encarnan Van Eyck y sus colegas flamencos y cuyo eco perdura — bajo otro signo — en el arranque de un Durero y de un Leonardo; un arte cuyas composiciones traslucen el movimiento escénico no ya de los misterios, sino del naciente teatro profano; un arte cuya ciencia es, inmadura aún, la perspectiva; cuyo gusto, la originalidad, la actualidad, la moda.

Iconográficamente, le caracteriza la aparición de una serie de nuevas devociones y el despliegue frondoso de las historias de los Santos; en cuanto al antiguo programa de enseñanza dogmático-moral — la Biblia moralizada —, lo vemos reaparecer acusando mayormente el segundo carácter, especialmente en la danza de la muerte, alegoría satírica social que alcanza gran predicamento popular; la idea de la muerte penetra hondamente en la conciencia cristiana de esta época de transición y, por tantos motivos, de duda y de pesimismo existencial.

Las formas de devoción a la Virgen se multiplican en variedad de representaciones; la atención se extiende a sus familiares — San José, San Joaquín y Santa Ana —, o más ampliamente, a toda su genealogía: el árbol de Jesé, en lo alto del cual la Virgen aparece ya como imagen de la Purísima Concepción; adelantándose también a la definición dogmática, la devoción popular se inclina hacia la Dormición de la Virgen — inspirada por los apócrifos —, que sugiere, inmediata, la Asunción.

La evolución misticorrealista culmina en las escenas de la Pasión, a las que se asocia íntimamente, buscando el paralelo psicológico y la comunión en el dolor, la figura de María: el Descendimiento, la Deposición, la Piedad de la Virgen y el Santo Entierro, adquieren más y más predicamento; al Cristo de la Piedad se opone la Virgen de los Dolores; a los símbolos marianos que más tarde integrarán las Letanías se contraponen las llamadas *Armas de la Pasión*. En este ambiente aparece la devoción del Vía Crucis.

El arte figurativo religioso amplifica extraordinariamente su temática, pero, mientras por un lado se fragmenta en mil tentativas individuales, se difunde, por otro, a través de la estampa popular y la imprenta y nos da una forma industrializada que contribuye a su anquilosamiento. No le salvan ni la suma de detalles que en algunas obras flamencas parece convergir hacia nuevos caminos iconográficos ni tampoco la íntima fuerza expresiva de los grandes artistas cuya piedad aparece profundamente enraizada en la del pueblo de la que viene a ser trascendente quintaesencia: un Matías Grünewald o un Luis de Morales, aquél encarnando el sentido trágico de la Crucifixión en toda su descarnada grandiosidad, éste el sentido dramático de una Madonna en todo su poético intimismo. La retórica hace también su aparición y presenta con renovadas actitudes — profanas cuando no paganas — y renovados atributos las figuras de las virtudes; a la misma inspiración se deben los *Triunfos* alegóricos.

El retorno, por vía de ilustración moral, al tema del Apocalipsis y del juicio final nos muestra cuán lejos estamos del arte religioso inspirado por una doctrina o un sentimiento común a todos los fieles: el artista con toda su personalidad se nos aparece en cada obra de arte, relatando un tema religioso, casi nunca haciendo de él profesión de fe o catequesis; expresando, como Miguel Ángel en el Juicio de la Sixtina, una admirable pero personalísima versión del tema, desligada de cualquier tradición.

En la arquitectura, el retorno a formas cuya belleza y cuya grandiosidad — menor sin embargo que la de las catedrales góticas — había conocido ya el Cristianismo en el período constantiniano, no podría tampoco engañarnos: no es más que una accidental coincidencia histórica y estética. La sed de espacios monumentales, de un Bramante o un Miguel Ángel en San Pedro de Roma, terminará, con todo, por imponerse y dejará de ser una manifestación del orgullo creador de un artista, para ser, ante la Reforma, minimizadora de toda externa expresión litúrgica, el signo oficial de la Iglesia Católica, de su Contrarreforma.

6. El arte de la Contrarreforma.

El arte cristiano, triunfal y apologético hasta Constantino, dogmático y litúrgico en Bizancio, apocalíptico en las primeras tentativas medievales, teológico desde el siglo XI, acusando sucesivamente un carácter simbólico, emotivo y moral que alcanza hasta el Renacimiento y el siglo XVI, se dispone, en la segunda mitad de éste, con el barroco, a desarrollar una nueva etapa, tras cuyo acento majestuosamente triunfal se descubre, no obstante, el truncamiento de una tradición y el declive de una decadencia.

En el siglo XVI y en el ámbito protestante los ataques contra toda manifestación exterior del culto conducen a una nueva iconoclastia: absoluta abstención decorativa y supresión de todo elemento iconográfico; por natural reacción, los puntos contravenidos por la reforma son reafirmados por el catolicismo con fuerza mayor y exaltados plásticamente con redoblada suntuosidad, aunque sin aquella organización cíclica de la iconografía que confería carácter simbólico y trascendente a todas y cada una de las partes del templo gótico.

El esquema sencillo creado por Vignola con el *Gesú*, de Roma, difundido por la Compañía de Jesús a toda Europa, favorece el desarrollo de un arte retórico preocupado por lo externo, deseo de grandiosidad y magnificencia; el efectismo compositivo de sus volúmenes exteriores, la disposición original de sus plantas, el predominio de la cúpula sobre la masa del conjunto, le dan carácter monumental; su nave única, concebida para la predicación, su crucero, sus capillas laterales de poca profundidad y su cúpula central, le ofrecen la oportunidad de exaltar en un recinto amplio el movimiento y el contraste de los volúmenes, el efectismo de las luces, la riqueza y el lujo, el oro y el color; rotundas masas escultóricas en las fachadas y altares, vastos frescos en las bóvedas, grandes lienzos sobre los muros, espectacular sentido de la decoración en suma; la categoría formal del arte de los siglos XVI y XVII y el gusto entonces imperante hacen que poco a poco la Iglesia se convierta, a mayor gloria de Dios, en galería de arte, en museo; en sus obras se busca ante todo la belleza y el valor decorativo, y sólo después, la emoción religiosa del tema.

Aunque en la pintura prevalecen las escenas de martirio y ascesis mística, la arquitectura que la enmarca es profusa, exultante de vitalidad terrena. Al misticismo lírico de un coetáneo, San Juan de la Cruz, corresponde un conceptismo decorativo que alcanza a veces carácter de desvarío ornamental: los desmesurados altares barrocos cuyos frontones se quiebran y cuyas columnas retorcidas se cubren, en el churrigueresco, de caprichosa fauna y flora y de ángeles que recuerdan los Amores paganos; la indudable fuerza expresiva de este arte queda ahogada por una teatralidad subrayada en exceso y la emoción muere o desaparece; mientras, la ornamentación se confía, a menudo, a modas perecederas y de discutible idoneidad religiosa.

El sentimiento estético triunfa sobre el místico: la admiración despertada por una belleza artística superior, en su aspecto formal, a la de las edades precedentes, quita hondura de sentimiento a los espectadores, es decir, a los fieles. Nadie podría negar, sin embargo, la enorme personalidad de algunos artistas y el valor intrínseco de sus aportaciones ni tampoco que sus obras religiosas tengan sinceridad y emoción singulares. Por el camino de la luz y el color, que desde Venecia se impone a toda la pintura moderna, Tintoretto — el sentido religioso de cuyo arte parece innegable — recrea fórmulas iconográficas tradicionales; tras él, la escuela napolitana y la española ofrecen con el tenebrismo — Caravaggio, Ribera — una versión dramática y efectista del realismo místico; más tarde Rembrandt aparece, dentro de la misma línea, como genial intérprete solitario del drama evangélico; pero son ejemplos que tienen valor circunstancial y no representan el sentir de una comunidad sino solamente un fervor y una inspiración personales, sin continuidad.

La condena de algunas de las formas y libertades del arte del siglo xvi implícita en las disposiciones de Trento, despierta una corriente de revisión iconográfica de un racionalismo intransigente; prevalece entonces entre algunos artistas una tendencia al academismo convencional, el manierismo, que logra, al situarse en un nivel estético inferior, satisfacer fácilmente el sentimentalismo devoto popular. Después de Rafael, Juan de Juanes, Carracci, Domenichino, Reni, Guercino, hasta llegar a Boucher, imponen modelos — cuya vigencia se mantiene todavía en las oleografías del siglo xix — faltos de vida interior, de universalidad, de verdadera trascendencia religiosa; sólo excepcionalmente consigue algún Murillo satisfacer aquel gusto y crear, a la vez, obras de categoría artística. El Greco, Zurbarán, Rubens o Rembrandt, en sus varios geniales acentos místicos interesan y satisfacen mucho menos el gusto devoto; apenas a un núcleo íntimo y cultivado; descontados algunos cuya temática es casi exclusivamente religiosa, son por lo general solicitados por temas de carácter contradictorio y su circunstancial dedicación al arte religioso no puede encarnar el pensamiento de la Iglesia. Acaso la escultura de un Bernini o la policroma imaginaria realista castellana (Berruguete), andaluza (Hernández, Montañés o Mena) o, en el extremo geográfico opuesto, germánica, expresen mejor el equilibrio, la íntima adecuación de forma a contenido, en el arte religioso barroco.

Al inclinarse hacia fórmulas decorativas de un lujo ostentoso, el templo y su arte no pueden sustraerse al influjo profano: si, en la Edad Media, el arte civil se aprovechó de formas y fórmulas creadas por el religioso, éste en los siglos xvii y xviii se adapta al vaivén de las modas que señalan la evolución inconstante del profano o, mejor aún, del cortesano. Del Renacimiento al barroco, el templo pasa a ser museo; del barroco al churrigueresco, al rococó, al neoclásico, se convierte en teatro de manifestaciones religiosas en el que la capilla mayor, el altar, a veces bajo complicados baldaquinos, se asemeja no poco a un escenario; cuando avanzado el siglo xviii

y sobre todo a lo largo del XVIII la música alcanza su gran madurez técnica, el canto litúrgico tradicional sucumbe ante la música de cámara; las cantatas religiosas que entre los protestantes vienen a suplir el vacío de la iconografía en nada se distinguen de las profanas, y al invadir, con el virtuosismo de sus intérpretes, el ámbito del templo, la liturgia parece transformarse en él en una gran ópera sagrada; la arbitraria planta elíptica de algunas iglesias acentúa la impresión. Las cúpulas, bóvedas y lunetos decorados al fresco y al temple siguen, del Veronés a Tiépolo, una evolución paralela a las decoraciones teatrales, sin dejar de evocar los celestes triunfos profanos de las techumbres venecianas. Con Tiépolo alcanza este arte su última versión solemne y grandiosa; sin embargo, aunque hábil y elegante, resulta tan superficial como Watteau y no aporta forma ni sentimiento nuevo que pueda vivificar un arte que alcanza en esta época su más bajo nivel de contenido religioso.

«Todavía hay artistas cristianos — ha escrito el gran iconógrafo francés Emile Male refiriéndose al siglo XVI — pero ya no hay un arte cristiano». Al finalizar el XVIII ya no hay, probablemente, ni los artistas.

7. Muerte y transfiguración del arte religioso del siglo XIX.

El romanticismo impulsa, en el siglo XIX, el renacimiento del arte religioso a través de un retorno, de sabor arqueológico, a las fuentes del cristianismo. Se inician sucesivamente la restauración de la liturgia a su pureza original y con ella la de la música y el canto sagrado, la de la indumentaria, la del arte en general; primero con un carácter histórico, después, en las postrimerías del siglo, como una necesidad íntima de la Iglesia.

El estudio de los monumentos de la Edad Media incita, en cambio, a remedos arquitectónicos del románico, del gótico, en los que la monumentalidad se alcanza con heterogéneas superposiciones de elementos, sin unidad alguna; el milagro arrastra las multitudes y donde él se produce surge el santuario, la basílica, con el impulso que otrora levantara catedrales: Lisieux, Lourdes; este arte —el arte «San Sulpicio» francés—, sin gusto y sin genio, adquiere con tales apoyos carácter de arte religioso oficial; su inclinación es medievalista, rechaza los órdenes clásicos por su ascendencia pagana y niega implícitamente la posibilidad de una nueva arquitectura. El siglo XIX lleva el estigma de una profunda crisis de conciencia y de espíritu creador, y la copia servil o la interpretación arbitraria de los estilos sin inspiración renovadora sólo podía conducirlo a los monstruosos ejemplos arquitectónicos que le caracterizan. Sin olvidar otras tentativas dignas de ser tenidas en cuenta — Dom Bellot —, es preciso llegar al genio de un Gaudí para ver como del más trivial e inexpressivo neogótico puede, no obstante, surgir a través de la fronda decorativa de un arte fin de siglo, modernista, la forma orgánica de un templo cuya arquitectura fué pensada de nuevo, como en los siglos medievales, en función de la liturgia y del

símbolo. Es un caso aislado y sin trascendencia de continuidad. ¿Pero quién podría negar a la arquitectura que le sigue, que se precia de funcional y orgánica, la capacidad para resolver como en otras épocas lo alcanzaron otros estilos, los problemas que toda liturgia plantea a toda arquitectura y que la iconografía impone a la pintura y a la escultura, como artes figurativas? La arquitectura actual con su aparente racionalismo tiende a cerrar el ámbito de la iglesia, ofreciéndose al mismo tiempo, en su desnudez a los intentos decorativos, en prenda de un renacer iconográfico. Alrededor de 1925 se despierta el espíritu de renovación arquitectónica a través del racionalismo de los nuevos métodos constructivos — el hormigón principalmente — en los países nórdicos y centroeuropeos; Italia crea luego un sano equilibrio con el paisaje y la tradición; Francia se asocia a este renacer con una tendencia más acusada a la sencillez, a la simplicidad que caracterizó en tiempos románicos los interiores de las pequeñas iglesias pirenaicas.

La evolución del arte figurativo religioso desde el siglo pasado al actual ha sido muy diferente. Durante el siglo XIX, el arte religioso tradicional no tuvo grandes problemas de renovación iconográfica: el tema de la Purísima estaba resuelto siglos antes de su definición dogmática, lo mismo que el de la Asunción; Lourdes no inspiró como podía esperarse el poema iconográfico de la fe sencilla; ante el Sagrado Corazón, su devoto materialismo le negó a este arte fantasía para sustraerse a una mera representación visceral y ascender a una alegoría más íntimamente esplendorosa y poética.

Frente a una escuela servilmente arqueologista de principios del siglo XIX, los llamados *nazarenos* en Roma o luego los *prerrafaelistas* en Inglaterra representan, por el contrario, la voluntad de pequeños grupos de dar vida interior y nuevo impulso al arte cristiano y de renovar su repertorio iconográfico ya retornando a la tradición de los grandes siglos ya alejándose a las fuentes primeras de la emoción religiosa; sin embargo, su esteticismo les niega universalidad, la posibilidad de triunfar sobre el gusto de la masa fiel llegando a ser su portavoz artístico. Más trascendencia pudo tener el eco del neocristianismo de Tolstoi en el arte de una época transida de preocupaciones redentoristas sociales: Jesucristo encarnación de una justicia social, partícipe de los dolores de los humildes de hoy; el tema, que prospera a fines del siglo pasado, muere pronto también, esta vez, a manos de artistas sin genio.

En el centro de este esfuerzo por renacer, Francia, que había intentado el neorrafaelismo con Ingres, logra, con Puvis de Chavannes, un arte que tiene el mérito de ofrecernos de nuevo grandes conjuntos decorativos; su externo clasicismo es el logro de una sobriedad expresiva en cuyas limpias luces vibra el acento del arte contemporáneo; con Maurice Denis la tradición se sigue y enlaza con las experiencias de los impresionistas y las escuelas posteriores.

Mientras en los siglos de su esplendor material, la Iglesia quiso siempre incorporarse las nuevas tendencias para renovar, con la sugestión de un estilo nuevo sus lecciones de dogma, liturgia, mis-

tica o moral, desde el Concilio de Trento fué reduciéndose a un arte que dentro de sus respectivas corrientes representa lo más convencional, llegando así al arte industrializado, en serie, inexpressivo y estéticamente incalificable del siglo XIX. En los albores del XX la renovación litúrgica se impone, y tras ella había de seguir la de las artes: si los benedictinos cuidaron de la liturgia y de la música, dominicos — «Art Sacré» — y franciscanos luchan hoy por lograr para la Iglesia las conquistas del arte contemporáneo más extremo. No es arriesgado suponer que éste, sumido en preocupaciones de orden técnico y conceptual, pueda remontar los círculos viciosos de su incógnita existencial por el camino de la fe ni tampoco esperar que su innegable prestigio intelectual arrastre la comprensión y el asentimiento de muchos fieles; que el nuevo arte pueda llegar a ser expresión de una nueva teología; que, como en Bizancio, tras enconadas luchas, pueda alcanzarse un nuevo ciclo iconográfico para una nueva etapa del arte: Assy, Vence, Audincourt, las capillas francesas que asociaron a su decoración la sensibilidad *nabi* de Bonnard, el sintetismo de Matisse, el expresionismo hondamente religioso de Rouault, las abstracciones de Miró, la nueva policromía de los tapices de Lurçat, pueden hacerlo esperar.

La reacción católica en países de tradición luterana o calvinista puede que conduzca a veces como en Holanda y Bélgica, Suiza, Austria o Checoslovaquia a un sentido tal vez demasiado acusado del realismo germano, expresionista — como su último gótico y su mismo barroco lo recuerdan — hasta lo grotesco. Es un acento local que Roma, con su función tutelar y orientadora, apagará o suavizará si conviniere.

A este respecto citemos las palabras de S. S. Pío XII, en la Encíclica *Mediator Dei* sobre la sagrada liturgia, refiriéndose a las obras de arte religioso destinadas al culto: «Las imágenes y formas modernas, efecto de la adaptación a los materiales de su confección, no deben despreciarse ni prohibirse, en general, por meros prejuicios; sino que es indispensable que, adoptando un equilibrado término medio entre un servil realismo y un exagerado simbolismo — con la mira puesta más en el provecho de la comunidad cristiana que en el gusto y criterios personales de los artistas —, tenga libre campo el arte moderno, para que también él sirva, dentro de la reverencia y decoro debidos, a los edificios sagrados y a los actos litúrgicos; y así pueda unir su voz a aquel maravilloso cántico de gloria que los genios de la humanidad han entonado a la fe católica en los siglos pasados. Por otra parte, obligados por nuestra conciencia y oficio, lamentamos tener que reprobar ciertas imágenes y formas, últimamente introducidas por algunos, que parecen ser depravaciones y deformaciones del verdadero arte y que más de una vez repugnan abiertamente al decoro, a la piedad y a la modestia cristianas, y ofenden el más genuino sentimiento religioso. Estas imágenes deben mantenerse absolutamente alejadas de nuestras iglesias, como, en general, “todo aquello que no esté en armonía con la santidad del lugar”.»

En cualquier caso se precisa claro el deseo de nuestro tiempo de unirse de nuevo en comunión artística al camino histórico de la Iglesia, el deseo de ésta de incorporar a su liturgia y a su catequesis el logro estético del siglo xx.

BIBLIOGRAFÍA

- L. BRÉHIER, *L'Art Chrétien*. Laurens, París 2 1928.
A. FABRE, *Manuel d'Art Chrétien*. Bloud et Gay, París 1928.
G. ASTOLI, *Architettura sacra generale*. Roma 1935.
V. LAMPÉREZ Y ROMEA, *Historia de la arquitectura cristiana española*. Calleja, Madrid 2 1930.
J. GUDIOL, *Nocions d'Arqueologia sagrada catalana*. Vich 2 1931-1933.
K. KÜNSTLE, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Herder, Friburgo de Brisgovia 1928.
J. WILPERT, *Le pitture delle catacombe romane*. Roma 1903.
E. MALE, *L'Art religieux du XII^e siècle en France*. París 5 1947.
L'Art religieux du XIII^e siècle en France. Ibid. 8 1948.
L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France. Ibid. 5 1949.
L'Art religieux après le Concile de Trente. Ibid. 1932.
E. JUNYENT, *Los cementerios cristianos de Roma, Iconografía cristiana*, en: KIRSCHBAUM-JUNYENT-VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*. BAC, Madrid 1955.

B. EL CANTO GREGORIANO

por D. DELALANDE, O. P.

I. UN HECHO QUE SE IMPONE AL TEÓLOGO: EL CANTO ECLESIASTICO

Dondequiera ora la Iglesia, allí también canta, y su canto parece participar, en gran parte, de la estabilidad de las formas litúrgicas y de la consagración de los objetos de culto.

El teólogo puede inquirir sin duda la legitimidad de un hecho tan universal. Santo Tomás, en su tratado de la religión, se plantea la pregunta: «¿Debe hacerse uso del canto para alabar a Dios?» (II-II, q. 91, a. 2). Pero la universalidad misma del hecho da al problema una respuesta suficiente, que invierte los mismos términos: lo que la Iglesia hace siempre y en todas partes no necesita justificación; se impone más bien a la reflexión del teólogo como un dato del que debe hacerse cargo, que debe integrar en su síntesis y que es apto para suministrarle una nueva luz.

1. Universalidad del hecho.

Ante todo adquiramos conciencia de la universalidad de este hecho y distingamos en todas las liturgias dos especies de canto: un canto oficial, consagrado, cuyos orígenes se pierden en la noche del

tiempo; es en general una monodia, cuyo arcaísmo, evidente por su misma pureza, es capaz de atravesar sin envejecer la larga serie de los siglos. En la Iglesia latina esta descripción hace inmediatamente pensar en el canto gregoriano. Pero al lado de éste, se encuentran también otros cantos, polifónicos o no, marcados con el sello de una época determinada y, por consiguiente, más expuestos al envejecimiento; éstos reemplazan al canto gregoriano en una proporción variable a lo largo del oficio litúrgico, aunque más frecuentemente se les utiliza en las funciones extralitúrgicas. La calidad de estos cantos es extremadamente diversa. La polifonía del Renacimiento alcanza una perfección que no ha sido superada y que le ha valido la estima particular de la Iglesia latina (Motu proprio de San Pío x, *Inter pastoralis officii sollicitudines*); con ella, por lo demás, se ilustraban los textos propiamente litúrgicos. El canto popular, aunque haya decaído mucho, puede tener un auténtico valor; el papa Pío XII, al subrayar su aptitud «para estimular y aumentar la fe y la piedad del pueblo cristiano», formula este deseo: «que suban hacia el cielo unánimes y potentes como el ruido de las olas del mar los acentos de nuestro pueblo, expresión rimada y vibrante de un solo corazón y de una sola alma, como conviene a hermanos e hijos de un mismo Padre» (Encíclica *Mediator Dei*).

En la iglesia oriental las antiguas melodías tradicionales han sido en su mayor parte suplantadas por una polifonía, más o menos rica según los lugares y las solemnidades; los compositores han logrado frecuentemente darle una nobleza de expresión religiosa un carácter hierático y sagrado que la hace perfectamente apta para cumplir su misión en el culto divino. Por lo demás, tanto en el rito oriental como en el rito latino, el canto tradicional monódico sigue siendo empleado con exclusión de todo otro en determinadas partes de la liturgia (canto del prefacio y del Pater noster, por ejemplo, en el rito romano).

2. El canto gregoriano y la estructura de la liturgia romana.

Si limitamos por el momento nuestra disquisición a la oración oficial de la Iglesia en el rito romano, reparamos en que la estructura misma de esta oración no se explica sino en función del canto compuesto para acompañarla. Actualmente muchos sacerdotes rezan en privado su breviario, y muchos coros de canónigos y de religiosos no hacen más que recitar sus horas, pero esto es una especie de reducción artificial del oficio cantado, que pierde con ello una parte considerable de su fisonomía característica. El oficio ni ha sido hecho para ser recitado ni tampoco para el rezo en privado. Celebrante, diácono, subdiácono, lectores, cantores, schola, coro o pueblo, se reparten los papeles de tal modo, que a cada grupo corresponden textos no solamente de naturaleza y estilo diferentes, sino acompañados de melodías adaptadas.

El celebrante, que puede no ser un especialista del canto y que, presidiendo la oración, debe expresar el sentimiento común con una

dicción perfectamente límpida, utilizará melodías muy elementales que, por ejemplo, para las oraciones, consistirán en una simple puntuación del texto. El estilo de los prefacios, sin salirse de esta sencillez, alcanza un alto grado de lirismo religioso. La parte del pueblo, mucho más reducida que la del sacerdote, y toda ella subordinada a la de éste, puesto que consiste sobre todo en responderle en el diálogo por él comenzado, es sensiblemente del mismo estilo, y por tanto, también muy elemental. El diácono, subdiácono y lector utilizarán también melodías simples cuya finalidad no es otra que facilitar la articulación lógica de las frases, la buena percepción de los textos cuya lectura les confía la Iglesia. Entre las melodías simples es preciso encuadrar finalmente toda la salmodia ordinaria que forma la parte del coro.

Sin embargo, es precisamente por la salmodia por donde se han introducido la complejidad y la riqueza. La salmodia puede ser, en efecto, más o menos adornada, ir acompañada de antifonas, ejecutarse bajo forma de responsos, de tractos, otras tantas variedades que admiten subdivisiones, que exigen la participación de cantores adiestrados o de la schola, y que responden a distintos fines litúrgicos y religiosos.

La *antifona* se intercala como un estribillo o un leit-motiv en una salmodia en que alternan dos coros; subrayando una idea, un sentimiento, explicita la elección del salmo o bien ofrece durante su canto tema de meditación. Unas veces es el salmo el que conserva el papel principal, otras, por el contrario (en la salmodia más adornada de los introitos y *communio*, por ejemplo), la antifona absorbe el interés. El *responsorio*, cuando sigue a una lectura es siempre una meditación que deja tiempo para profundizar y asimilar el texto leído y que suministra su tema propio. Se realiza de diferentes formas: responsorio breve, responsorio prolijo, responsorio-gradual y *alleluia*, según que la lectura precedente sea respectivamente un capítulo, una lección del oficio o una lección de la misa. Cantados y escuchados como se debe, pueden llevar muy alto la contemplación. Los responsorios pertenecen al corazón mismo de la liturgia; consiguen la síntesis de la oración mental de tipo contemplativo y de la oración pública. Mientras que la salmodia antifonal del introito y de la comunión no tiene sino un papel secundario de superestructura, la salmodia responsorial tiene valor en sí misma y se integra a la arquitectura de la misa, lo mismo que el tracto. En esta breve enumeración estamos muy lejos de haber agotado todas las formas litúrgicas melódicas, que en el estado actual de su evolución requieren habitualmente la intervención de cantores competentes y de una schola; sería preciso hacer mención de las partes que pertenecen al ordinario de la misa, los himnos mismos, cuyo origen, sin embargo, es muy popular, etc.

Si analizásemos con detención la misa o una hora del oficio, veríamos sucederse las distintas clases de elementos que componen la oración litúrgica y, aunque se tratase de cosas de todos conocidas, quizá nos sorprenderíamos al comprobar la variedad de textos, de

función, de estilos melódicos que la costumbre — si no es ya falta de cultura y de atención — no nos permite habitualmente discernir. De todos modos veríamos que la casi totalidad del oficio y de la misa está concebida en orden al canto. La música llamada «gregoriana» envuelve el conjunto de estas melodías de estilos tan diversos, y es más fácil el sentir confusamente lo que permite reunirlos bajo esta denominación común que explicitar su razón formal.

3. El canto gregoriano y los demás cantos litúrgicos.

Si actualmente la Iglesia latina no conoce más, o casi nada más que el canto gregoriano, es necesario recordar que este cuasi monopolio no es primitivo. Originariamente, el canto gregoriano fué algo estrictamente local y, para precisar más, específicamente romano. A su lado hubo otros cantos igualmente locales, perdidos en su mayoría, pero de los cuales quedan aún huellas más o menos importantes. Sin pretender dar una lista completa, mencionaremos el canto beneventano, el galicano, el mozárabe, etc. El único que nos ha llegado íntegro es el canto ambrosiano, que sigue en vigencia en la diócesis de Milán. Dom Suñol († 1946) restauró su texto en 1935-39.

La eliminación progresiva de estos cantos en beneficio de las melodías romanas obedeció a diversas causas. Aparte del deseo de unificación que siempre ha animado a la Santa Sede y que la ha hecho aprovechar todas las ocasiones, es preciso señalar los acontecimientos políticos que contribuyeron también a ello. Es conocida la parte que Pipino el Breve y Carlomagno tuvieron en la desaparición del rito galicano. Por otro lado la extensión del rito y del canto romano va unida a las empresas misioneras (San Agustín de Cantorbéry enviado por San Gregorio Magno a Inglaterra desde Roma; a su vez, San Bonifacio enviado a Alemania desde Inglaterra).

Sin duda alguna este éxito, si nos hace lamentar la pérdida irreparable de todo un capital artístico y religioso, se explica y se legitima por la calidad incomparable del canto litúrgico gregoriano. En resumen, las Iglesias que adoptaron la melodía romana salieron ganando con el cambio. Es posible establecer la comparación entre los diversos estilos mediante algunos fragmentos que se libraron del naufragio, como son ciertas piezas de la liturgia beneventana, que por cierto resultan muy austeras y monótonas. Por muy interesante que sea el patrimonio musical de la Iglesia de Milán y hecha excepción de las verdaderas obras maestras, es difícil sustraerse a la impresión general de que existe demasiada prolijidad, demasiadas durezas y desproporciones. Este arte, venerable por su antigüedad, no alcanza, sin embargo, la plenitud, el equilibrio, la madurez del arte gregoriano, y la diferencia es tanto más perceptible cuanto que los temas musicales son con frecuencia los mismos.

Esta observación nos ofrece ocasión de plantear el problema del origen de los cantos litúrgicos latinos. La cuestión es muy oscura y los trabajos científicos no están lo suficientemente adelantados

para que se puedan dar conclusiones firmes. He aquí lo que se puede decir con alguna probabilidad:

1.º Se dan lazos de parentesco entre los diversos cantos occidentales. Esto no quiere decir que a toda pieza musical de un rito determinado corresponda otra de similar factura o inspiración en los demás ritos, sino tan sólo que cabe señalar un buen número de contactos significativos. Esta afinidad es fácilmente observable entre las melodías ambrosianas y gregorianas: tan pronto estas últimas desarrollan de una manera original un tema que en el rito milanés es sobrio, como ambos ritos desenvuelven con mutua independencia un tema anterior común, por lo demás perdido, como también es Milán quien copia a Roma. El parentesco es no menos evidente entre el canto gregoriano y el canto propio de la Basílica de San Pedro en Roma; éste podría ser más antiguo que el canto gregoriano y desde luego ha sobrevivido durante largo tiempo a su difusión.

2.º Por otra parte apenas cabe poner en duda que la primitiva Iglesia cristiana haya cantado ni que haya recogido la herencia litúrgica y musical de la sinagoga, aunque no sin reaccionar muy pronto en función de su propia personalidad espiritual; no se deberá, sin embargo, exagerar la parte de la influencia judía en nuestro canto gregoriano: en definitiva debió ser débil. Sin duda, otras corrientes tuvieron mayor importancia, particularmente las procedentes de la gran fermentación litúrgica y musical que tuvo lugar en Siria en el siglo iv (a la cual debemos la salmodia antifonal). La influencia pudo ser directa y también indirecta, pues como quiera que influyó también sobre el repertorio bizantino, pudo por medio de éste llegar a afectar al canto occidental. La influencia de la música bizantina se realiza no solamente en los casos de melodías bilingües, en que es evidente, sino también en otros casos en que el artista gregoriano, al adoptar la melodía griega, la ha repensado en función de las nuevas palabras y del genio propio de la lengua latina. Esta influencia se explica si se tiene en cuenta el predominio político de Bizancio sobre Roma a lo largo del siglo vi, y la parte que el Oriente tuvo en el gobierno de la Iglesia del siglo vii por medio de papas procedentes del Imperio bizantino; muchos de ellos, según el *Liber Pontificalis*, eran antiguos sochantres.

La historia sigue sin saber exactamente el momento en que el canto gregoriano encontró su forma definitiva y, aunque lo afirme la leyenda, no está bien probado que haya que colocar la fecha bajo San Gregorio Magno († 604). El hecho mismo de que este Papa introdujese el canto del *alleluia* fuera del tiempo pascual no implica que haya sido su compositor. Se trata de una etapa en la elaboración del repertorio, quizás una de las más importantes, pero no la última; como ella hubo otras bajo sus predecesores y sucesores. En realidad, los raros testimonios antiguos nos dan a entender que, desde el punto de vista litúrgico y musical, el período constructivo se extiende desde el siglo v hasta el vii, durante el cual, como se ha dicho, los papas orientales ejercieron su influencia; este período se

clausuró en el siglo VIII. Cuando el canto romano recibió de Carlomagno su difusión a toda la Iglesia latina, era tal su perfección, tal su equilibrio y su unidad dentro de la diversidad, que nadie se atrevió ya a retocarla. En cuanto a los temas antiguos, definitivamente fijados, cabe preguntar si son fruto de una lenta y progresiva evolución. La noción misma de creación artística parece oponerse a tal concepción. Por tanto, como quiera que hubo varias etapas y, de hecho, las melodías se enriquecieron o se afirmaron, se deduce que en cada etapa intervino un compositor de genio que supo, sin traicionarla, repensar la obra de una manera personal y original. Los nombres de estos compositores no han llegado hasta nosotros. ¿Deberá quizás verse en ello la mano de la Providencia que, queriendo dotar a la Iglesia (latina) de un canto propio ha ocultado su origen en el anonimato? La Iglesia lo ha reconocido de tal manera por suyo, que podemos afirmar que viene de la Iglesia, de la Esposa de Cristo, asistida siempre de su Espíritu en las cosas en que verdaderamente está comprometida.

El canto gregoriano ha permanecido como patrimonio de la liturgia romana hasta nuestros días (*Motu proprio Inter pastoralis officii sollicitudines* y Encíclica *Mediator Dei*), y es emocionante seguir, primero en los manuscritos — a pesar de las deficiencias de los copistas y la evolución del gusto — y después en los libros impresos, la fidelidad sustancial de la Iglesia a su texto musical. Cuando el poder de erosión del tiempo amenazaba hacerlo desaparecer, la Iglesia puso el esfuerzo necesario por devolverle su primitiva pureza (edición vaticana) y, puesto que nada es demasiado perfecto cuando se trata de alabar a Dios y de cantar su amor, podemos ya anunciar que la obra esbozada ha sido reemprendida desde su base, con nuevos trabajos actualmente en curso que por su valor y probidad científica, deben llegar a resultados definitivos.



Era preciso recordar estas nociones muy rudimentarias de liturgia y de historia para que el lector se hiciese cargo del lugar capital del canto en la oración oficial de la Iglesia, y la preferencia concedida por la Iglesia latina al canto gregoriano. Tal es el hecho que se impone a la consideración del teólogo y que trataremos ahora de analizar en sí mismo.

II. VALOR TEOLÓGICO DEL CANTO GREGORIANO

Nos limitaremos desde ahora al canto gregoriano, que es el más propio de la Iglesia latina. No subestimamos por ello el valor y el interés de los cantos oficiales de las Iglesias orientales. Merecerían también ser considerados; lo que hacemos con el canto romano no es más que un ejemplo.

Es cosa clara que la Iglesia da esta importancia al canto gregoriano porque ve en él una gran riqueza; y puesto que el canto

acompaña a la oración y acción litúrgica hasta el punto de formar una unidad con ellas, la riqueza que de él se debe esperar no es otra que la de la misma vida litúrgica acrecentada por su aportación. Por eso no admite ella con facilidad que se prescindiera de él, al menos sistemáticamente. Si algunas órdenes religiosas, las carmelitas, las visitandinas..., excluyen el canto gregoriano de la oración, lo hacen en virtud de una disposición muy particular que sólo la Iglesia puede legitimar; por ello se debe considerar esta exclusión como el desprendimiento de una ayuda segura, como privación de un verdadero bien, aunque pertenezca al orden de los medios; esta renuncia es posible, porque todos los medios son contingentes con relación a la vida divina, y Dios dispone de ellos con abundancia para poder suplirlos. Dejada a un lado esta excepción, la Iglesia considera el canto gregoriano no sólo como su bien propio, sino como el de todos los fieles; lo es a fortiori del coro de canónigos, pues reunido en torno a su obispo representa ante Dios a toda la comunidad diocesana; lo es también muy particularmente de los coros de religiosos, merced a una semejanza que analizaremos más adelante, existente entre los procedimientos del canto gregoriano y los de la vida religiosa. ¿En qué consiste esta riqueza?

1. Preparación moral.

El canto gregoriano posee en primer lugar un poder pacificador y purificador de la sensibilidad. Favorece el recogimiento. La música, que pertenece al orden sensible, tiene afinidades con todos los estados de la sensibilidad. Existen así músicas degradantes, excitantes, superficiales, y también, por el contrario, músicas profundas, elevadoras, sedantes. El canto gregoriano es eminentemente del número de éstas; para verlo basta elegir una pieza cualquiera del repertorio, porque aun cuando algunas de ellas posean más típicamente esta irradiación de paz, se puede no obstante citar todo el repertorio, y mejor aún, experimentarlo, sentirlo.

Aquellos cuya sensibilidad va de acuerdo con una música más brillante y que no pasan de una apreciación exterior, se inclinarán a juzgar monótono el canto gregoriano; ello es de tal modo cierto, que cuando expresa sentimientos, éstos pierden en él su carácter pasional, independiente, anárquico, para presentarse serenos, dominados por la inmensa paz divina. La melodía romana puede hablar de amor y de odio, deseo y esperanza, confianza y audacia, o también expresar tristeza, desfallecimiento y temor. Pero la conformidad con la voluntad divina, la certeza del gran amor misericordioso envuelven y lo penetran todo. A medida que el alma vibra con más simpatía hacia el canto oficial de la Iglesia, no solamente experimenta más esta sensación de paz, sino que precisa «en su densidad» la infinita variedad de emociones que se sustraen a una mirada superficial.

Esta acción benéfica se deja sentir de dos maneras distintas:

El canto gregoriano posee en primer lugar una eficacia *actual*. Cada vez que se toma parte en un oficio cantado, supuesto que esté

bien cantado y que la entrega a él sea dócil, se establece una desconexión entre sí mismo y el mundo. Ya con sólo entrar en el recinto sagrado, con la armonía de los volúmenes, el juego de la luz y de las sombras, la fuerza evocadora de las imágenes, el silencio, se siente uno sobrecogido, aislado de lo profano y preparado para recibir el mensaje divino. El canto gregoriano, con su incomparable pureza, continúa la obra de desasimiento comenzada de este modo; hace entrar al alma en un mundo de paz divina, le arranca de mil preocupaciones que obstaculizan la libre comunicación con su Dios. Lo que nos impide encontrar a Dios no es su alejamiento de nosotros, es nuestro alejamiento de nosotros mismos en quienes Dios reside: la atmósfera creada por la oración cantada de la Iglesia está dotada de una maravillosa eficacia para hacernos volver a nosotros mismos y, con ello, hacia nuestro huésped divino. Aquellos que teniendo como obligación la asistencia al coro, al que diariamente son llamados para celebrar las horas, llevando allí inevitablemente, bien el peso del ministerio, bien la preocupación del estudio, saben por experiencia que un oficio cantado tiene un poder mucho mayor que el oficio rezado para liberar el espíritu de todo aquello que sus afanes tienen de estrecho, de absorbente y por tanto de ilegítimo.

Si tal es la eficacia actual del canto gregoriano ¿qué diremos de su práctica *habitual*? Solamente una práctica habitual podrá afectar profundamente a nuestra sensibilidad. No cabe frecuentar obras tan espirituales, tan despojadas, sin que nuestra sensibilidad se sienta invitada a purificarse, a despojarse, a espiritualizarse. A la larga se sentirá horror por todo lo que es vulgar, insípido, sentimental o afectado. Sólo un alma indócil o irreductiblemente tosca se mostrará incapaz de comprender el gregoriano y de recibir su influencia, pero el alma de buena voluntad, aunque largo tiempo pecadora, encontrará en él un medio poderoso de educación o de reeducación, de equilibrio y de afinación de la sensibilidad y del gusto. Si la juventud masculina de nuestros centros docentes recibiese una formación gregoriana verdaderamente seria, que le hiciese realmente vivir y respetar la piedad litúrgica, acaso el número de vocaciones sacerdotales crecería...

No olvidemos que la sensibilidad y la espiritualidad no son dos cosas yuxtapuestas en el hombre: hay una interpenetración profunda de una y otra en la unidad de la naturaleza humana. Se debe, por tanto suponer que el canto gregoriano ha sido compuesto no solamente por grandes artistas sino por grandes contemplativos, que bebían su inspiración en un contacto estrecho con Dios y cuya piedad informaba la sensibilidad y la imaginación creadora. Pero, a su vez, es difícil concebir que se reciba del canto gregoriano sólo una huella sensible; tal huella no será profunda y persistente en la misma sensibilidad, a no ser que el espíritu sea paralelamente impresionado, purificado, vuelto hacia las realidades sobrenaturales y divinas que constituyen el objeto propio de la oración de la Iglesia.

El resultado de esta educación por medio del canto gregoriano o, si se prefiere, por medio de la liturgia cantada, no será, por tanto,

como podría temerse, el conceder una importancia excesiva a la sensibilidad, importancia que se opondría a la existencia del culto en espíritu y en verdad, sino el poner en armonía de un modo tan perfecto cuerpo y alma, que el hombre vaya siempre a Dios según todo lo que es, aun cuando este movimiento, se origine solamente en una u otra de sus partes. Ciertamente subsiste el peligro, contra el cual es preciso precaverse, de quedar sólo en lo exterior. San Agustín se acusa de no haberse librado siempre de este defecto. Pero este peligro radica menos en el canto de la Iglesia que en nuestra naturaleza desquiciada por el pecado; somos de tal naturaleza que podemos usar mal hasta de las mejores cosas. Por lo demás, el peligro sería mucho mayor si pretendiésemos pasar sin esta ayuda que toda la pedagogía divina de la Encarnación, con un realismo inigualable, ha inaugurado maravillosamente: *Et Verbum caro factum est... ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Es sabiduría no querer hacerse ángel, y, en el cielo mismo, la condición del alma separada, aun unida a su Dios en la bienaventuranza, no alabará plenamente a su Dios hasta que, resucitando el cuerpo, el hombre íntegro cante a su Salvador con sus labios lo mismo que lo ve con sus ojos: *et in carne mea videbo Deum salvatorem meum*.

Estas riquezas fundamentales del canto gregoriano no están desligadas de la teología. La purificación progresiva de la sensibilidad mediante la cual ésta, de suyo tan presta a militar contra el espíritu, se adapta a su función connatural de ser sostén de la vida espiritual, y la disponibilidad a las influencias del Espíritu Santo durante la participación en la oración de la Iglesia son ciertamente dos beneficios inestimables para el teólogo y para el contemplativo. Si no llegan a hacer aún del canto gregoriano un lugar teológico, son, sin embargo, para el teólogo una preparación moral que le dispone a comprender con mayor penetración el rico contenido de los textos litúrgicos. Pero hay más todavía.

2. Prenda del mundo rescatado.

En el hecho mismo de la confianza que la Iglesia concede al canto gregoriano, se puede ver como una demostración experimental de que, desde la Redención, se ha entrado con la Iglesia en un nuevo orden de cosas en que la naturaleza recobra su sentido, en que lo sensible no sólo vuelve a estar al servicio del espíritu, sino que adquiere la capacidad de transmitir la gracia. No cabe duda de que tenemos aquí un punto de partida sumamente importante para el razonamiento teológico. No es que la naturaleza haya cambiado radicalmente: como criatura de Dios, siempre ha sido fundamentalmente buena; solidaria del hombre pecador, queda desequilibrada, en lucha consigo misma. Pero, asumida por la Iglesia en su culto, recibe en algún modo las primicias de su propia redención. La liturgia es, en este mundo, la anticipación de la Jerusalén celeste; las cosas, aun antes de ser rehechas a la medida de Cristo resucitado, están ya aquí en

continuidad con Él, porque no han llegado a ella sin morir, sin recibir un bautismo que las sacrifica y purifica a la vez, es decir, que las consagra. La Iglesia es magníficamente optimista, cree que Satán y el pecado están vencidos, se siente en posesión del bautismo que arranca al diablo y al pecado sus instrumentos y valientemente hace uso de ellos para la alabanza divina y la santificación de los hombres. ¿Es necesario emplear el canto en un culto en espíritu y en verdad? Hemos visto con qué seguridad la Iglesia responde que sí. Ella se sirve de los sonidos, de las luces, de los perfumes; pero lo mismo que la cera se consume, que el incienso se quema, así también los sonidos no encuentran *su lugar* en la vida litúrgica sino *perdiéndose* o, para precisar más, perdiendo lo que les constituye objeto de interés en sí. La regla es idéntica para ellos y para los hombres: *abneget semetipsum* y, si se quisiese resumir en una palabra, en esto estaría la condición negativa de la música religiosa.

La jerarquía entre lo sensible y lo espiritual, y a fortiori entre lo sensible y lo sobrenatural, no puede salvaguardarse efectivamente sino en cuanto lo sensible pierde de alguna manera su consistencia, su opacidad para llegar a ser permeable, transparente a los valores de un orden que lo trasciende. Pues bien, lo que da a la música esta opacidad — que no le es natural y, sin embargo, en el mundo del pecado le es tan habitual — es la seducción que ella ejerce y que detiene sobre sí propia la «atención del corazón». Esta seducción es, en cierta manera, la razón de ser de la música profana. Es, por tanto, esto lo que hay que sacrificar; sacrificio difícil, porque la música debe ser bella, debe permanecer siendo música; si el sacrificio evoca la idea de destrucción, lo esencial en él, sin embargo, es la consagración: *sacrum facere*. Por consiguiente, hay que realizar una delicada separación entre lo que hay en la música de desorden o simple opacidad, que debe morir, y lo que debe sobrevivir, para prestar su servicio y, más aún, ennoblecerse a sí mismo. Los compositores de música religiosa se han esforzado en ello y lo han conseguido con desigual fortuna. La Iglesia tiene conciencia de haberlo logrado en el canto gregoriano y por esto le concede tal preferencia. Está segura de que por él no solamente sus hijos irán a Dios sin obstáculo, sino que Dios mismo se entregará también a sus hijos.

Me parece que cabe distinguir en el canto tres caracteres principales que hacen de él el canto consagrado por excelencia: su pobreza, su castidad y su obediencia. Esta división podría parecer artificiosa y sugerida por un afán cómodo de transportar al dominio musical nociones morales comunes. En realidad si es objetiva, como nuestro análisis tratará de demostrar, ¿no será admirable descubrir que el canto gregoriano procede según principios afines a los que regulan la belleza de la vida cristiana, en donde ésta adquiere su perfección más acabada?

La pobreza. — En primer lugar el canto gregoriano obedece a una ley de renunciamiento. En el arsenal de medios que el arte de los sonidos pone a disposición del compositor, el gregoriano establece una severa eliminación. Renuncia a todo acompañamiento instru-

mental, renuncia a la polifonía y a la armonía. Realiza su escala a base de una gama incompleta (hexacorde) de estilo diatónico. Se contenta con los medios melódicos más simples: escasez de grandes intervalos, la sexta es casi desconocida, la quinta y la cuarta más raras que la tercera, y los intervalos inmediatos son los más frecuentes. Renuncia a la nota sensible tan grata al oído moderno y, si bien admite un cromatismo discreto e indirecto, excluye siempre el cromatismo directo (sucesión de varios semitonos). Finalmente, en el orden rítmico renuncia¹ a la divisibilidad del tiempo primero y a todas las posibilidades que esta divisibilidad permite; no conoce ni la síncopa ni el tiempo fuerte.

¿Esta pobreza no llevará también consigo indigencia? Sin duda, así acaecería en manos de un artista mediocre, que encerrado en tan estrechos límites se sentiría fácilmente como prisionero. Pero en manos de un artista de genio, la dificultad superada dará lugar a obras fuertes y libres.

Por lo demás, la restricción de los medios no es lo propio y exclusivo de arte gregoriano sino de todo arte verdadero: recuérdese la regla de las tres unidades (acción, tiempo, lugar) en la tragedia clásica, que nos ha valido tan excelentes obras maestras. Los maestros vidrieros medievales no tenían a su disposición más que ciento veinte tintas aproximadamente y los tapiceros, aún menos; actualmente los maestros vidrieros, los gobelinos, las tienen a miles, y a pesar de esta sobreabundancia, sus obras son comúnmente más flojas. La asociación de tintas francas es evidentemente menos fácil que el paso progresivo de una a otra; por esto no lo conseguirá cualquiera. El genio consiste en dominar de tal modo la dificultad, que parece que ésta no exista, en cuyo caso la pobreza de medios es ocasión de una liberación, de una espiritualización por lo mismo que la libertad es el sello del espíritu.

Así se ve cómo el canto gregoriano, por el sacrificio que hace de auténticas riquezas musicales, que podrían materializarlo y agravarlo, está puesto sobre el camino del más noble servicio que le es propio, como el pobre según Jesucristo está más libre de entregarse a su Dios, pues el renunciamiento va de la mano con la consagración y no se concibe sin ella. Pero el logro de esto no hubiera sido posible sin grandes artistas.

De todos modos los recursos que le quedan al compositor gregoriano son todavía numerosos, a los que hay que añadir el vigor y la libertad espiritual que ha conseguido a tan caro precio. La línea melódica, de este modo desligada, se despliega con una facilidad y

1. Hemos escrito que el canto gregoriano "...establece una severa eliminación. Renuncia..." Esta manera de presentar las cosas no está evidentemente de acuerdo con la verdad histórica, porque en la época de su elaboración y fijación estaban por descubrir todavía muchas riquezas que el arte de los sonidos puso después a disposición de los músicos; mal podían por tanto renunciar a ellas los compositores gregorianos.

Hicieron sin embargo una selección entre los elementos de que disponían en su época. Por otra parte, es permisión de la Providencia que el canto propio de su Iglesia adquiriese su madurez en una época de pobreza relativa, porque esta pobreza llevaba en sí un valor religioso, cuyo relieve iría acentuándose a medida que se multiplicasen los medios puestos a disposición de los músicos.

ductilidad maravillosas, sujetándose aquí o allá y algunas veces a lo largo de todo el proceso, a fórmulas clásicas minuciosamente propuestas, que calman y satisfacen además a la imaginación (como los temas estilísticos de la arquitectura antigua, columna dórica, etc). Los modos son más numerosos que en el arte clásico y el sistema tiene una admirable aptitud para la modulación. En el campo del ritmo, la flexibilidad y la libertad no son inferiores. La indivisibilidad del tiempo primero asegura al movimiento una serenidad inalterable; sin embargo, no se da monotonía, porque los tiempos se pueden alargar ligeramente, duplicarse o triplicarse según las ocasiones, y asociarse en pequeñas medidas binarias o ternarias cuyas combinaciones varían hasta el infinito.

La castidad. — Queremos significar con esto que el canto gregoriano evita cuidadosamente toda afectación ordenada a hacerlo desear por sí mismo, toda sensualidad, por muy atenuada que sea, y todo sentimentalismo en sus medios sensibles de expresión. Es un paso más en el desasimiento y en la consagración. Con el material melódico-rítmico que le es propio, el compositor podría todavía buscar efectos curiosos, halagadores al oído; pero su finalidad religiosa hubiese sufrido con ello y por eso lo ha suprimido. Hemos dicho que debía aspirar a una transparencia para lo espiritual; así, cuanto más casto es un ser para reservarse a su Señor, tanto más clara es la presencia de Dios en él, tanto más radiante y *sensible* (¡admirable paradoja!); ninguno posee un frescor de sensibilidad, una espontaneidad más exquisita que aquel cuyo corazón ha quedado virgen, mas su mirada arrobada va al más allá, a la revelación de Dios en este ser de carne que la pureza ha hecho semidiáfano.

No hay exageración alguna en aplicar estas nociones al canto gregoriano, supuesto que el cantor mismo no lo deforme; porque no cabe separar el canto del cantor y, si éste es vulgar, ordinario, o si intenta exhibirse, la pureza del canto se alteraría con ello, empañado el espejo que debía reflejar otro mundo. No temamos que esta disciplina rigurosa ponga trabas a la melodía gregoriana; antes al contrario, libre de la tiranía del deseo de agradar que la dividiría, se lanza hacia el fondo, más musical que nunca, ligera, flexible, espontánea. Aquí también libertad y espiritualidad van unidas.

La obediencia. — Llegamos finalmente al aspecto más positivo de la composición gregoriana, aquel en que se expresa más claramente su carácter sagrado. La pobreza de medios, el pudor de la expresión, representan principalmente el aspecto negativo, necesario, preparatorio. Despojada de este modo, libre, espiritualizada, la materia musical se hace apta para entrar en el culto divino, y esta ascesis a la cual se la ha sometido da perfecta razón de su acción purificadora sobre la sensibilidad. Pero en la vía del renunciamento, lo esencial no se ha conseguido todavía: el sacrificio más radical que la Iglesia pide a la música para ser digna de la confianza que en ella deposita, es la de renunciar a no ser más que música y a aceptar el papel secundario de sierva del texto litúrgico. Este tercer renunciamento del que vamos a hablar brevemente es, más profundamente aún que

los anteriores, la condición y como el reverso de una consagración, y por ello nos abre horizontes casi ilimitados sobre el canto gregoriano como dato teológico ².

3. Valoración del contenido teológico de la liturgia.

Las melodías gregorianas no existen para sí mismas, están hechas para el servicio exclusivo del texto litúrgico en el acto mismo de la oración oficial de la Iglesia ³. Con docilidad maravillosa, sin perder nada de su frescor y espontaneidad, se someten efectivamente y, lejos de ser ahogadas por él, beben con frecuencia en él su inspiración inmediata, formando ambos una unidad comparable a la del alma con el cuerpo. Este servicio exclusivo es el que arranca a la melodía de sí misma y la consagra: *abneget semetipsum et sequatur me* ⁴. Porque, a fin de cuentas, el texto es lo esencial, que subsiste siempre aun cuando no se cante el oficio, y con él su contenido de verdad y de sentimientos.

Ahora bien, el texto litúrgico en la mayoría de los casos está formado a base de pasajes de la Escritura. En ésta, Dios mismo nos enseña lo que debemos creer, nos sugiere las actitudes interiores con que debemos responder a su prodigiosa iniciativa de amor; en ella, Dios formula las palabras con las que le agrada que vayamos a él. La Iglesia asume estos textos, los elige, los clasifica, los combina, aclara unos por otros, y, obrando de este modo una maravillosa síntesis de la Escritura y de la tradición, compone el poema de la santa liturgia. Bajo esta nueva presentación la unidad del plan divino, la gran historia de nuestra salvación, se nos descubren, llevando la revelación, en algún modo, a su estadio más perfecto. Puede pensarse sin presunción alguna que el Espíritu Santo, que ha presidido la redacción de los Libros Santos, no ha estado tampoco ajeno a la de la liturgia. En la liturgia los textos escriturarios se revisten de una especie de *segunda canonicidad* ⁵.

2. Es oportuno proponer a la meditación de los compositores este triple carácter que se desprende del análisis del canto gregoriano, en esta época en que insistentemente se pide una renovación del repertorio y una modernización de la lengua musical de la Iglesia.

La solución no estará ni en una simple eliminación del canto romano, ni en su adaptación a nuevos textos en lenguas vulgares que, dado su carácter originario latino, resulta imposible. Esto no lleva, sin embargo, a excluir las composiciones modernas, que podrán ser admitidas siempre que participen del espíritu gregoriano. Porque no son precisamente los procedimientos técnicos los que deben ser adoptados, sino su disciplina de pobreza, castidad y obediencia, que es la que produce obras transparentes en lo espiritual, libres y fuertes.

3. Este contexto de la oración litúrgica es tan indispensable que el canto gregoriano perdería inmediatamente una parte de su interés si se le sacase de él. Unido a la oración adquiere su pleno valor, no sólo religioso, sino también estético; fuera de su marco litúrgico, por ejemplo en un concierto, el gregoriano no revelaría su verdadera riqueza.

4. Es patente que no todos los textos litúrgicos gozan de este privilegio, sino sólo aquellos que la liturgia, es decir, la Iglesia, ha asimilado totalmente a lo largo del tiempo. Entre éstos se pueden señalar las partes más antiguas del propio de tiempo y algunas del santoral más en contacto con la historia de la salvación (Bienaventurada Virgen María, San Juan Bautista, etc.). Otros textos introducidos en la liturgia tienen en ella una existencia efímera; la liturgia, en efecto, los elimina irrevocablemente, reaccionando también en esto a semejanza de un viviente.

5. Se comprende inmediatamente por qué la música puramente instrumental no puede representar el tipo ideal de la música religiosa. Su ordenación a lo espiritual es forzosamente más remota. Ausente el texto literario, la atención recaerá necesariamente sobre ella misma.

La melodía gregoriana que se sobreañade aporta aún algo, si es permitido decirlo. Si no aumenta el contenido inteligible, acrece ordinariamente su inteligibilidad, sensibilizando el texto, haciéndole más plenamente humano. Porque estamos hechos de tal modo que ni vamos a Dios ni Dios viene a nosotros sin que intervengan los sentidos. De este modo las verdades nos encuentran más penetrables, las descripciones resultan más expresivas, los sentimientos más henchidos de emoción pura.

En esta *Intiación teológica* nos preguntábamos cuál sería la aportación del canto gregoriano. Ahora ya vemos mejor la respuesta. No solamente dispone al alma del teólogo a recibir mejor el mensaje divino, contemplativamente, no sólo le permite apreciar como prolongación de la Encarnación y de los sacramentos, las primicias del mundo rescatado, sino que todo el objeto de la revelación, presentado por la Iglesia en la liturgia, se le da de un modo más plenamente asimilable, más vivo, más persuasivo. Sería necesario pasar revista y analizar todo el repertorio; mas no permitiéndolo el cuadro de esta modesta exposición, remitiremos al lector a las obras que han emprendido este comentario. Véase la bibliografía del fin del capítulo.

Es evidente, sin embargo, que en una materia semejante es necesario evitar el optimismo exagerado y un poco ingenuo de ciertos gregorianizantes.

Señalemos primeramente algunos límites al poder expresivo del canto gregoriano, como tal. En cuanto realidad perteneciente al orden sensible, es particularmente apto para dar resonancia integralmente a las actitudes teologales o morales del alma humana, en sus relaciones personales o colectivas con Dios. Estas actitudes están reguladas por la revelación y los datos del mundo sobrenatural (pecado, misericordia divina, Encarnación, Redención). Por tanto, si los objetos de la fe pueden ser puestos de relieve por el canto gregoriano, no se deberá habitualmente esto sino a una especie de iluminación indirecta en dependencia de sentimientos que hayan adquirido

Por eso los cristianos de los primeros siglos se mostraban francamente hostiles a esta música y aun en la Edad Media su uso se consideraba más propio de la religión carnal y del pueblo rudo del Antiguo Testamento que del culto espiritual del nuevo Israel de Dios. Sin embargo, la música instrumental, especialmente la música de órgano, si se somete a la ley de purificación y consagración de que hemos hablado, puede lograr una real transparencia y, alejando de sí la atención, crear un clima favorable a la oración. En este sentido la Iglesia acepta hoy su uso, pero es patente que la composición y elección de las piezas debe estar severamente regulada.

Algo semejante hay que decir acerca del canto polifónico. Es un género intermedio en que se corre el riesgo de desarrollar con excesiva autonomía el aspecto puramente musical. Las palabras, si bien siguen siendo fuente de inspiración, no son presentadas en el mismo espíritu de abnegación que en la pura monodía y pueden quedar oscurecidas en el juego de las voces. La polifonía litúrgica oriental sortea con frecuencia hábilmente este escollo.

Este juicio acerca de la polifonía latina o en lengua vulgar podría parecer a alguno demasiado estrecho. Por eso es necesario situarse en nuestra perspectiva de contemplación, con todo aquello que ésta implica de silencio interior y desasimiento. Desde este punto de vista, el canto gregoriano posee una preeminencia innegable. Desde otro punto de vista, el de la virtud de la religión o de la devoción (en sentido teológico), la polifonía y el canto popular, en la medida en que someten al servicio de Dios mayor aportación de facultades de los que cantan, pueden tener un valor inasequible al canto gregoriano; de este valor se hace cargo el Soberano Pontífice en la encíclica *Mediator Dei*, y de él deben aprovecharse quienes se dedican al apostolado.

un máximo de sinceridad: así, la misericordia divina se ilustrará por el abandono lleno de confianza del alma en ella. Existe, sin embargo, un campo de importancia capital en que el canto gregoriano pone directamente de relieve el objeto de fe, a saber, cuando trata de iluminar la naturaleza humana del Verbo Encarnado; produce sus obras maestras más puras cuando comenta los sentimientos de Cristo, sus sufrimientos, sus llamadas de auxilio, su angustia, su confianza, su alegría... El canto gregoriano envuelve en un realismo extraordinariamente emocionante la verdad de la Encarnación de Cristo, hecho en todo semejante a nosotros excepto en el pecado.

Admitidos estos límites, es preciso reconocer aún que no todas las melodías sirven igualmente a todos los textos. No obstante, se muestran siempre ya fieles en algún punto a su función litúrgica, aunque sea, por lo menos, reduciéndose al mínimo de presentar un convencional marco sagrado, análogo, si se quiere, a la aureola que adorna a un santo. Por eso un recitativo desbordaría su cometido si la melodía dejase en un segundo plano al texto⁶; le sirve, no obstante, facilitando su audición y no se le exige más. Entre las composiciones gregorianas propiamente dichas se puede esperar más de una melodía original que de una melodía adaptada a un nuevo texto o también de una melodía centonada, es decir, hecha de un conjunto de fórmulas. Sin embargo, si la adaptación es feliz, y la centonización hábil, el resultado puede alcanzar un elevado poder expresivo. Por otra parte, teniendo por sí misma la música menos contenido inteligible que dinamismo emotivo, se comprende que pueda tener una cierta independencia la melodía por relación al texto que ha de ilustrar, desde el momento en que su potencial afectivo está suficientemente acorde con él. Frecuentemente basta una concordancia en general entre el espíritu de una melodía y el espíritu del texto. Finalmente, el estilo melódico — según los casos silábico, semiornado, o melismático — entraña profundas diferencias en el modo de servir al texto, y así, una corta antífona del oficio, un introito, un ofertorio o un responsorio no comentan de la misma manera. Pero comentan siempre y, como se expresa Dom Gajard, «las más espléndidas vocalizaciones — y pocas músicas hay tan ricas en vocalizaciones puras como la música gregoriana — son en sí mismas una expansión frecuentemente maravillosa del texto (cf. *alleluia Iustus germinabit*)».

Sin embargo, nos sentimos inclinados a otorgar al canto gregoriano y en especial a sus extensas vocalizaciones otro valor. Los textos ilustrados por el canto nos proponen el objeto de nuestra fe; pero nuestros pobres conceptos humanos son demasiado exigüos para abarcar un contenido tan elevado. La fe es superracional; la música como irracional, en cuanto conviene negativamente con la fe en su común desproporción con la razón, posee sin duda el poder de sugerir la insuficiencia de los conceptos. Por lo mismo que lo reve-

6. Estos recitativos demasiado ornamentados (lamentaciones, evangelios, algunas lecciones) florecieron en la época postclásica del gregoriano. Son con frecuencia bellos, pero su calidad estética, un tanto indiscreta, es precisamente la que les hace desbordar su cometido.

lado a nosotros por Dios es inefable, no lo decimos, sino que lo cantamos, dejándonos llevar, como los primeros cristianos en las glosolalias, por el exceso de nuestros sentimientos, mas no de una manera desmesurada — pues mereceríamos en este caso los reproches de San Pablo a los Corintios (1 Cor 14) —, sino en la medida *necesaria* para expresar la insuficiencia de nuestras palabras. De este modo, al liberarnos un instante del texto litúrgico, lo servimos aún, porque habremos manifestado sus límites y la inadecuación radical de nuestra alabanza... *quia major omni laude, nec laudare sufficis*. Inmediatamente volveremos a las santas palabras que por un momento habremos abandonado para creer mejor en su plenitud.

Terminemos esta enumeración de títulos que el canto gregoriano puede hacer valer ante el teólogo, diciendo que es la escuela del Amor. Si la liturgia es la piedad de la Esposa, unida a la de su divino Esposo, el canto es para la Iglesia el sello de su amor y el medio de formar a sus hijos en este mismo amor, *cantare amantis est* ⁷.

III. CONDICIONES QUE ASEGURAN AL CANTO GREGORIANO SU VALOR TEOLÓGICO

Tal es el valor teológico del canto gregoriano; realidad de orden sensible, verdadero sacramental, por su pertenencia al orden de la Redención, es en el acto de la oración de la Iglesia — como los sacramentos, si bien de una manera más remota — una prenda del mundo venidero, un remedio a nuestra naturaleza caída, encargado de transmitirnos las cosas santas contenidas en la acción litúrgica ⁸. Pero, lo mismo que los sacramentos, el canto no obra de un modo mágico. No produce su efecto, no transmite su mensaje, a no ser mediante algunas condiciones, de tipo objetivo unas, que se ordenan a constituirle en su plenitud, de orden subjetivo las otras, que afectan a los que participan en el culto divino.

7. Se puede encontrar también aquí otra explicación o justificación de estas prolongadas vocalizaciones gregorianas. El amor es desinteresado y era preciso que el canto de la Esposa, el canto de nuestra Madre, la Santa Iglesia, llevase el sello de ese desinterés y nos lo hiciese ostensible.

8. Como puede verse, no hemos apelado a la noción de *solemnidad* para determinar la finalidad del canto gregoriano. No negamos, puesto que es evidente, que un oficio cantado sea más solemne que un oficio solamente recitado; pero esta observación tiene sólo valor si nos colocamos en la perspectiva actual de un oficio que habitualmente es simplemente recitado. Los antiguos compusieron melodías para los oficios litúrgicos más modestos y no con menor esmero que para las grandes fiestas. Para ellos el canto era, ante todo, un medio de dar a la oración oficial una plenitud de valor religioso y contemplativo, cualquiera que fuese la solemnidad del día. Esta debiera ser también nuestra única preocupación al cantar. Si, al contrario, se concibe unilateralmente el canto gregoriano como un medio de solemnizar el oficio, habrá peligro de desviarlo de su verdadera línea, con menoscabo de su valor contemplativo. Cántese, en cambio, para mejor orar, aceptando las exigencias que lleva consigo tan noble misión del canto, y la *solemnidad*, que podría parecer olvidada, coronará por añadidura nuestro oficio.

1. Condiciones objetivas.

Es necesario en primer lugar que el canto de la Iglesia sea plenamente auténtico, es decir, que sea gregoriano su texto y que la ejecución responda al pensamiento de los compositores. No obstante, es tal el valor de la obra que, a pesar de las deformaciones progresivas que a lo largo de los siglos han corrompido su primitiva pureza, a pesar también de una mala ejecución, su belleza, su poder expresivo y su contenido religioso raramente desaparecen por completo.

Ya hemos hablado de la preocupación de la Iglesia por rehacer su canto según la forma original. La versión oficial que nos presenta en la edición vaticana (obra principalmente de Dom Pothier) es una *restauración*, aunque imperfecta, *suficiente en conjunto* para que el lector pueda comprobar la verdad de estas aserciones. Representa un inmenso progreso en cuanto a los cantos llanos, espantosamente mutilados en los siglos XVIII y XIX, hasta el punto de que apenas se puede reconocer en ellos el carácter gregoriano. En la época en que fué elaborada esta versión los trabajos científicos no habían conseguido la perfección suficiente para que el resultado fuese mejor; además, algunos prejuicios musicales estorbaron la perfecta objetividad crítica de los redactores. Dichos trabajos científicos han continuado y se prosiguen activamente, estando a ellos vinculados los nombres de la abadía de Solesmes y del director de su escuela, Dom Mocquereau. Gracias a ellos ha sido posible incorporar al texto vaticano el ritmo preciso y maravillosamente matizado que ha descubierto el estudio de los más antiguos manuscritos. En el plano melódico y modal se prevén también considerables mejoras como se puede apreciar en las últimas publicaciones de la edición vaticana, el Responsorial del Triduo antes de la Pascua, el de Navidad y sobre todo en el Antifonario Monástico (Desclée 1935).

Si se quisiera caracterizar la calidad, tal como nos la da la crítica más exigente, por relación a la edición vaticana, diríamos de buen grado que ésta sobrepuja la última en dos sentidos aparentemente opuestos, que se armonizan, no obstante, perfectamente: primero, en *interioridad*, en dulzura, en valor de oración, de contemplación y de humildad; la excede también en *vigor*, en audacia, libertad, y facilidad. Ciertas insulsezas, algunos rasgos de afectación, de amaneramiento, de sentimentalismo o de mal gusto que habían subsistido son eliminados, junto con algunas inflexiones demasiado sonoras y brillantes, pero en idéntica medida, demasiado superficiales. Esta vez parece que se alcanza la *verdad* pura de la expresión religiosa, un carácter serio que, bien comprendido, obliga al silencio y pone en presencia de Dios.

En el campo técnico se descubre que estas cualidades dependen principalmente de la corrección de algunas deformaciones simples y bastante sistemáticas, como son la elevación de ciertas notas al semitono superior (*si* al *do*, *mi* al *fa*, *la* al *si* bemol), y por el fenómeno inverso, la flexión al semitono inferior. Es también muy importante el uso exacto del *si sostenido* y del *si bemol*, sea por las modulaciones que

entraña, sea por el ambiente de tritono a que puede dar lugar (*fa-si sostenido* o *si bemol-mi*) y que lleva consigo frecuentemente una expresión de seriedad, de nobleza, de vigor, de libertad.

La segunda condición objetiva que asegura la autenticidad del gregoriano es su perfecta ejecución. Esta condición exige en el ejecutante cualidades correspondientes a las que descubre el análisis de las melodías, es decir, técnica impecable, pudor de expresión, sumisión humilde y contemplativa a todos los matices sugeridos por el texto litúrgico y su notación musical⁹. La calidad de la ejecución es tan importante que puede hasta cierto punto disimular los defectos provenientes de un texto incompletamente restaurado (por ejemplo el Vaticano). Inversamente, una ejecución defectuosa — sin técnica suficiente, o sin alma, o afectada — ensombrecería la pureza del mismo texto original. En la vida espiritual, la perfección y el olvido de sí mismo van a la par; en el canto gregoriano igualmente, su perfección de tipo musical consiste también en las condiciones que lo hacen pasar inadvertido en beneficio de aquello para lo que sirve.

2. Las condiciones subjetivas.

Una vez asegurada la forma auténtica del canto gregoriano (texto, ejecución), queda aún el usar de él como conviene.

Si uno es ejecutante, y todos lo son, al menos en las partes encomendadas a la asamblea, es indispensable un dominio de la técnica que nos permita hacer uso expedito de ella. El canto gregoriano es una ayuda de la oración; si la interpretación, la observancia de las reglas, el cuidado aplicado a la traducción de los matices y a la expresión absorben al cantor, el canto conservará todavía un valor religioso, el de la intención, el de ser una ofrenda, pero perderá su valor específico que consiste en su transparencia. Se convertirá en objeto de atención en vez de ser un medio de mostrar, amplificar el contenido espiritual de los textos¹⁰.

9. Lamentan algunos que esta exigencia de perfección tiende a transformar la asamblea litúrgica en una simple reunión de auditores. Pero puede ser que de este modo se consiga la finalidad misma del canto gregoriano, que fué compuesto, si se exceptúan los diálogos, la salmodia común y los textos más sencillos, para ser simplemente escuchado. Cantores y *schola* tienen un determinado puesto en la vida litúrgica, que no convendría sustituir por la participación de la asamblea. La calidad de la ejecución se resentiría de ello, con lo que, pérdida su permeabilidad a lo espiritual, no sería el canto apto para transmitirnos su mensaje.

La participación de la asamblea puede evidentemente ser mayor o menor según se trate de un coro de canónigos, de monjes, de religiosos o simplemente de una parroquia. Pero en ninguno de estos casos se puede afirmar que se reportará mayor beneficio espiritual si todo el canto es ejecutado por el coro. Parece ser que la decadencia técnica y religiosa del gregoriano coincide con el momento en que, en los siglos XII-XIII, la tradición musical se fija sobre el pergamino y los grandes coros canónicos o monásticos usurpan la parte de la *schola*.

Actualmente, cuando el pueblo aspira a tener cada vez mayor participación en la vida litúrgica, se plantea inevitablemente el problema de proponerle un canto lo suficientemente sencillo para que no pierda su calidad religiosa con una ejecución que será necesariamente ruda.

10. La mala ejecución y el defecto de formación técnica son motivos suficientes para explicar la ausencia de interés de no pocos eclesiásticos respecto al canto gregoriano. ¿Cómo podrán descubrir su valor religioso, teológico y contemplativo, si, lejos de contemplarlo en todo su esplendor se les presenta como un ejercicio penoso, absorbente de un esfuerzo que con mayor ventaja podría ser aplicado a la oración exclusivamente? El canto de la Iglesia

En fin, la actitud contemplativa, acogedora, silenciosa y atenta del alma es indispensable, trátese del intérprete o del simple oyente, para asegurar al canto, si no su eficacia, al menos la comprensión del mensaje que transmite. Es indispensable el propósito firme de suprimir la distracción y abandonar nuestras preocupaciones, nuestros prejuicios y nuestros propios pensamientos. Seamos ante la Iglesia pobres como el mendigo del templo de Jerusalén a quien San Pedro no tuvo oro o plata que darle, pero sí la gracia de Dios. La Iglesia ora, la Iglesia canta, el Espíritu Santo actúa, y se trata de ser solamente dóciles, flexibles: *et erunt docibiles Dei*. Hay que acostumbrarse a no escuchar durante la oración el canto por sí mismo — no somos estas — sino a fijar nuestra atención sobre el texto, sobre su contenido, sobre el rostro del Señor a través del canto... Unos catalejos no están hechos para mirarlos sino para mirar con ellos el paisaje. Cuando nos parezca olvidarlo, es entonces cuando el canto cobra todo su valor, al sostener nuestra oración, al ampliar nuestro campo de visión y exaltar nuestros sentimientos; entraremos en comunión con la Iglesia, con nuestros hermanos que nos rodean y, cuando el texto ceda el lugar a una de esas vocalizaciones largas aparentemente vacías o repetidas, quizá, inútilmente, se abrirán ante nuestras almas, libres de la riqueza exigua de nuestros conceptos, fuentes de alegría y de admiración inefable¹¹. Nuestra actitud no contribuirá al valor objetivo del canto gregoriano, a su valor teológico y su eficacia, que por sí mismos llaman a nuestra alma, pero ¿no es necesario acaso responder a su llamada y abrir de par en par nuestro espíritu y nuestro corazón?¹².

DISCOGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA

Las precedentes páginas suponen, para su recta comprensión, que el lector esté familiarizado con la liturgia no sólo cantada, sino bien cantada. Nada puede reemplazar a la participación en la oración de la Iglesia y a esa especie de fraternidad que a la larga se llega a experimentar con el texto gregoriano. Sin embargo, a condición de revestirse de los sentimientos anteriormente des-

es un auxiliar precioso y algo maravilloso, pero sólo dará sus frutos si se le atiende con la seriedad que reclama su pertenencia al culto divino. Una vez admitido en la vida litúrgica, el atenerse a sus reglas implicará un amplio rendimiento, pero el renunciar por apatía o negligencia a sus exigencias de perfección equivale espiritualmente a un despilfarro.

11. Esta actitud contemplativa basta, de suyo, para salvar lo esencial, pues en realidad el canto gregoriano mismo, a causa de la parte considerable de técnica que implica, viene a ser un lujo en la oración de la Iglesia. Pero es el lujo mismo del amor. Mediante el canto, el amor se expresa y se expansiona. Sin embargo el amor no es nunca esclavo; si es muy cierto que una mala salmodia o algunos cantos de la Iglesia atrancados o discordes constituyen un obstáculo casi insuperable para la contemplación, siempre será verdad que el amor no está atado a ningún medio; domina lo bueno y lo malo, la ayuda o el obstáculo. La caridad es rica en sí misma y esto le permite vivir, si es preciso, en la mayor pobreza exterior. Por eso, si el canto es imperfecto y pierde su valor de servicio haciéndose, por el contrario, un obstáculo, el alma contemplativa puede todavía superar este desorden y unirse a Dios.

12. En los seminarios y noviciados se dedica, con toda razón, largo tiempo a enseñar la oración, meditación y contemplación. ¿Se dedica en cambio, al menos un poco, a estudiar las disposiciones requeridas para obtener los frutos de la vida y canto litúrgicos? Por lo común, se hace consistir la formación del canto gregoriano en una preparación técnica, pero esto no es suficiente; indudablemente el canto actúa por sí mismo, pero es conveniente ayudar a su acción y aprender a ejecutarlo y escucharlo *contemplativamente*.

La tradición y el arte

critos, la audición de buenos discos de canto gregoriano puede ayudar a comprender su eminente valor religioso y teológico. Por ello nos permitimos recomendar los mejores de estos discos que son hasta el presente los de Solesmes, con el folleto de presentación de Dom Gajard (maestro de coro de la abadía). Son también excelentes los discos publicados en 1949 por los Cistercienses reformados (Trapenses) que obtuvieron el premio anual del disco francés.

*

En la "Revue grégorienne", se pueden leer los valiosos comentarios a algunas piezas publicados por Dom Gajard; recomendamos especialmente el artículo *La "vérité" du Chant Grégorien* (enero de 1949); en él se encontrarán felizmente expuestas no pocas de las ideas por nosotros recogidas.

DOM BARON, *L'expression du chant grégorien*, comentario litúrgico-musical de las misas de los domingos y de las principales fiestas del año, tres volúmenes. Abadía Sainte Anne de Hergonann, Plouharnel (Morbihan). Es el mejor conjunto de comentarios del texto vaticano hasta ahora aparecido; solamente es de lamentar que se hayan comentado los errores del texto oficial sin un prudente discernimiento.

Nos permitimos también remitir al lector a nuestra obra *Le Graduel des Prêcheurs*, Éd. du Cerf, París 1949, en que publicamos algunos textos restaurados, con su justificación y comentario.

Capítulo X

LA TEOLOGÍA, CIENCIA DE LA FE

por A.-M. HENRY

SUMARIO:	Págs.
I. FE E INTELIGENCIA	212
II. INVENTARIO DEL DATO ...	213
III. ORDENAR Y CONSTRUIR ...	213
1. Punto de vista ...	214
2. Disquisición histórica ...	215
San Agustín ...	216
El siglo XII ...	218
Santo Tomás de Aquino ...	219
La Suma Teológica en la historia de la teología ...	220
La teología después del siglo XIII ...	221
Señales de renovación ...	222
3. Nuestra elección ...	223
Arquitectura de la Suma Teológica ...	224
La Suma Teológica y los manuales modernos ...	226
APÉNDICES.	
1. El creyente y la reflexión teológica (A. LIÉGÉ) ...	227
El magisterio de fe y la teología ...	228
La teología común ...	228
Los sistemas teológicos ...	228
La Iglesia y las escuelas teológicas ...	228
La autoridad de Santo Tomás de Aquino ...	229
2. Los grandes sistemas teológicos (TH. CAMELOT) ...	230
3. Reflexiones y perspectivas (A.-M. HENRY) ...	233
Inventario del dato ...	233
Ordenación del dato ...	236
BIBLIOGRAFÍA ...	238

Estamos ya en posesión del «dato» teológico, es decir, de la Palabra de Dios, que nos ha sido transmitida por los profetas y los Apóstoles y que actualmente nos es presentada por el Magisterio viviente de la Iglesia.

I. FE E INTELIGENCIA

El creyente presta su adhesión al mensaje transmitido como a un todo al que no cabe hacer adiciones o sustracciones, puesto que le viene de lo alto. En la misma medida en que reconoce a su Dios, Verdad primera que le ha creado, Bienaventuranza para la cual ha sido creado, no puede hacer sino adherirse a lo que se le dice. Es una palabra sagrada y, por ello, intangible.

No obstante, el creyente es un ser dotado de inteligencia, y en esto reside la paradoja que le estimula y mortifica. Por un lado, como ser inteligente, está hecho para ver, para comprender, y mientras no vea no estará nunca satisfecho; por otro, al colocarse bajo el dominio de la fe, es decir, en la imposibilidad de ver, debe en su inteligencia aceptar por ciertas las verdades que simplemente ha escuchado (Rom 10, 17), las cuales exceden y excederán siempre su capacidad natural comprensiva.

No es la razón abandonada a sus fuerzas naturales lo que permite al creyente conocer lo que alcanza por fe; es la gracia de Dios, depositada en él, que es luz interior para el espíritu y poder secreto de adhesión para su voluntad. Por ello, la fe del creyente es espontáneamente un deseo de visión y necesidad de comprensión. ¿Qué inteligencia no deseará ver aquello a lo que está sometida más que a sí misma? Por paradójico que esto sea, una inteligencia que no busque comprender lo que se le dice muestra qué poco le interesa, qué poco se compromete, cuán débilmente se adhiere a su objeto, en fin, qué poco cree. Por el contrario, aquel que en su adhesión acepta la renuncia a sí propio muestra el interés que siente por el que habla, estima su mensaje como una luz que sobrepasa a la suya propia y, deseoso de entrar de lleno en esta luz, no cesa de asediarse a preguntas: ¿qué es lo que quieres decir? Hazme comprender para que mi adhesión no sea sólo de labios afuera sino de lo íntimo del corazón y de mi ser entero; condúceme, hazme entrar en la verdad de tus palabras. Al aceptar la palabra de Dios y aun sabiendo que aquí abajo no puede recorrer enteramente el velo que la oculta, el cristiano se esfuerza siempre por adquirir de ella un conocimiento más penetrante, más coherente, más extenso. *Crede ut intelligas*. Cree para comprender. La fe viva siempre busca la inteligencia.

Este esfuerzo de comprensión, esta búsqueda de inteligencia que es inherente a la fe, constituye precisamente la obra del teólogo.

Su función, ha dicho magníficamente San Ireneo, consiste en trabajar sobre todo aquello que está expresado en palabras, a fin de incorporarlo a la fe; en exponer la manera de obrar de Dios y su economía en orden a la humanidad; en explicar cómo Dios fué magnánimo en la apostasía de los ángeles rebeldes y en la desobediencia del hombre; en mostrar por qué un solo y único Dios ha hecho seres temporales y seres eternos, seres celestiales; en comprender por qué este Dios, a pesar de ser invisible, se ha aparecido a los profetas y no ya bajo una sola forma sino bajo formas diferentes; en explicar por qué fueron ofrecidas a la humanidad muchas alianzas y cuál fué el carác-

ter de cada una de ellas; en explicar por qué Dios lo ha centrado todo en la desobediencia para hacer a todos misericordia; a decir con reconocimiento por qué el Verbo de Dios se ha hecho carne y padecido; a explicar por qué fué al fin de los tiempos cuando se manifestó el Hijo de Dios y por consiguiente, por qué el que es principio se ha manifestado en el fin; en descubrir todo lo que las Escrituras contienen a propósito de la fe y de las cosas que han de suceder; a exponer cómo ha ocurrido que Dios, contra toda esperanza, haya hecho a las naciones coherederas de los santos, un solo cuerpo con ellos, copartícipes de ellos; en exponer cómo esta pobre carne mortal revestirá la inmortalidad, y esta carne corruptible, la incorruptibilidad; en explicar cómo aquel que era «no mi pueblo» llegó a ser «mi pueblo», y cómo el que era «no amado» se convirtió en «amado», y cómo la mujer abandonada tuvo más hijos que la que tenía marido¹.

La teología es la ciencia de la fe.

II. INVENTARIO DEL DATO

¿Cómo comprender? ¿Qué es, en definitiva, percibir el objeto? La primera cosa que ha de hacerse es un inventario de lo que la Iglesia presenta al fiel y que el teólogo debe asumir en una síntesis inteligible. Hemos visto ya todos estos elementos del dato: la sagrada Escritura, la liturgia, los textos de los Concilios, los Padres de la Iglesia, etc. La primera función del teólogo es no solamente hacer un inventario de todo este capital de doctrina, sino también de establecer convenientemente una jerarquía entre esos elementos. No todo tiene el mismo valor. No hay por qué insistir aquí sobre este punto acerca del cual se ha hablado ya; sin embargo, es necesario recordarlo. Las bases sobre las cuales el teólogo edifica no son todas de una luz tan clara para nuestra fe. En torno a lo que es propuesto a nuestra creencia de manera totalmente incondicional, como por ejemplo la existencia de tres personas en Dios, la divinidad de Cristo, su nacimiento de la Virgen María, su muerte y su resurrección, se dan otras verdades deducidas de las primeras o afines a ellas, menos claras y luminosas para nosotros. Es como una aureola de luz que se va difuminando desde las «verdades de fe» hasta las afirmaciones no confirmadas por el magisterio y dudosas para cierto número de cristianos. Importa que el teólogo advierta esta variedad de planos en los elementos que recibe. Sus conclusiones teológicas serán afectadas por la situación especial de que gozan las premisas en la luz de la fe.

III. ORDENAR Y CONSTRUIR

Después de haber realizado el inventario del dato y puesto en orden todos sus elementos, la misión del teólogo es construir la síntesis de tal modo que ofrezca la más profunda inteligencia posible

1. *Adversus haereses* 1, 4.

del dato revelado y que de este modo sea capaz de ayudar a los creyentes a comprender la verdad de fe y a penetrar poco a poco en la luz de Dios.

1. Un punto de vista.

En realidad, sin embargo, imponer un orden es ya construir. El mismo hecho de la ordenación del dato aporta ya cierta inteligibilidad. Sería ver muy material y superficialmente la tarea, si se jerarquizasen las funciones de un modo exclusivo. No se ordena sin construir ni se construye sin ordenar. En la base misma del trabajo teológico se encuentra una especie de punto de vista o enfoque análogo al de un pintor o un arquitecto. El teólogo debe elegirlo, porque no existe uno solo. Uno es el punto de vista de San Agustín en sus *Confesiones*, otro en *La Ciudad de Dios*; otro el punto de vista de Hugo de San Víctor, y otro el de Abelardo; otro distinto el de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum* y otro el de Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*; uno el punto de vista de Pascal en sus *Pensamientos*, otro el de Bossuet en la *Exposición de la fe católica*; uno el de un teólogo reciente como Scheeben, otro distinto el de un moderno como Guardini. Sin embargo todas estas obras nacen de la teología, son un esfuerzo del creyente ávido de inteligencia.

La fe puede, en efecto, considerarse bajo dos aspectos. Es un acto personal, el acto del sujeto que cree; pero es también un dato objetivo. De este último modo se habla de «la fe de la Iglesia». El teólogo que quiere profundizar su fe y comunicar sus adquisiciones a sus semejantes, puede colocarse bajo el primer aspecto. Diríamos que su doctrina es una doctrina personal. Sus métodos de investigación y de construcción se resienten de ello. Debe apelar a la introspección, a la psicología, particularmente a la religiosa, estudiar el sentimiento religioso bajo todas sus formas. Su mismo estilo será afectado por ello, porque el calor de la adhesión repercute fácilmente en el estilo y arrastra con mucha frecuencia determinado género literario. Algunas novelas como *Augustin ou le Maître est là*, de MALÈGUE, tienen en algún aspecto carácter teológico. La elección del género literario es significativa del punto de vista adoptado por el teólogo. Pero la fe es también un dato objetivo y nada impide que aun el aspecto personal sea estudiado de una manera objetiva y en cierto modo metafísica. Entonces la teología viene a ser una verdadera ciencia. Tiene sus principios, su método y pone en juego como toda ciencia, no solamente su propio dato, sino también todo el capital de la razón humana, que se convierte en *lugar teológico*: la filosofía, la epistemología, la crítica y también la historia y la historia de la historia o sea la crítica histórica. En el presente trabajo quisiéramos colocarnos en este plano científico, objetivo, lo más impersonal posible, a fin de que sea válido para todas las personas.

He aquí, por tanto, un primer modo de fijar nuestra posición: Es un punto de vista objetivo. Otros aspectos habrán de considerarse

muy pronto; mas por ahora intentaremos establecer un orden, es decir señalar un plan.

Notemos, a continuación, que este plan no es algo absoluto, que valga por sí mismo. Está más bien destinado a hacernos entender mejor el dato, debiendo ser constantemente rebasado. Debe engendrar el deseo de llegar a la palabra sagrada y ser un medio para comprenderla más profundamente y para encontrar en ella cada vez un nuevo sabor. El vaivén continuo entre *dato* y *teología* obliga al teólogo, al elaborar ésta, a ajustar poco a poco a aquél, para que nada se pierda. La teología constituirá un acierto si sabe interpretar todas las condiciones del dato y dar razón, lo más amplia posible, de todos sus elementos.

¿Cómo entonces determinaremos nuestro plan? Antes de elaborar un trabajo personal, la simple razón nos invita a consultar a nuestros predecesores. Lo haremos en un breve recorrido histórico, a lo largo del cual procuraremos dar algún juicio a fin de guiar ya nuestra elección.

2. Disquisición histórica.

Los Padres de la Iglesia no intentaron ordenar todos los conocimientos de fe en un conjunto coherente y sistemático. En ellos la exposición de la fe se realiza a lo largo de una lectura de los Libros Santos o de una presentación de los «misterios», es decir, de los ritos sagrados de la liturgia. Estos sustanciosos comentarios escriturísticos y estas catequesis mistagógicas no excluirán el uso de la filosofía helénica (estoica o platónica), aunque falte todavía la sistematización. Si algunos puntos fundamentales parecen, después de todo, sostener a estos comentarios, los predicadores no intentan la coordinación de estos puntos y su organización en un sistema racional.

Esta ausencia de racionalización no quiere, sin embargo, decir que esté ausente una intensa búsqueda de intelección. El modo con que los Padres tratan el dato revelado es significativo a este respecto. Podemos descubrir en ellos una doble preocupación, una que mira al pasado y otra al porvenir. Primeramente los Padres reflexionan constantemente sobre el sentido de la historia sagrada y aun sobre la simple historia, sobre el sentido de tal acontecimiento, de tal oráculo, de tal sentencia sapiencial e intentan presentar cada suceso a la nueva luz que la fe nos ha suministrado. Los ojos del creyente ven toda la historia de Israel subir lentamente hacia Cristo; ven a Dios preparar a su pueblo en el desierto, en la Tierra prometida, en el destierro, a fin de disponerle a recibir esta ley que no está escrita simplemente sobre tablas de piedra, sino grabada en los mismos corazones; contemplan realizado lo que era anunciado por los sucesos, las figuras, y los sacramentos de la antigua Ley. Éstos se hacen enteramente transparentes para la fe. Por lo que respecta al porvenir, los Padres tienen conciencia de existir en una historia que camina hacia su destino. Los siglos que han precedido a Cristo no

son para ellos más que las primeras etapas del drama que va del paraíso, pasando por la caída y la Redención, hasta el triunfo definitivo de Cristo en el Cielo.

La teología de los Padres es una teología de salvación, en pleno drama y en plena historia. La búsqueda de inteligencia no consiste para ellos en organizar en un sistema racional y claro un conjunto de nociones definidas, sino en leer en la historia sagrada el encadenamiento providencial de los sucesos. El trabajo del teólogo no consiste para ellos en separar naturalezas, en fijar valores eternos en abstracciones, sino en leer, en los acontecimientos de la Antigua Alianza o en los oráculos proféticos, el anuncio de las realidades del Nuevo Testamento y en comprender los misterios de Cristo como un cumplimiento de las lecciones dadas por Dios a los antiguos y como la inauguración del reino de Dios entre los hombres.

La ventaja de esta teología es que permanece cerca del hecho y guarda en sí la inquietud del alma, que vive dentro del drama. Confiada en la palabra de Dios, segura de que las promesas se cumplirán, permanece, sin embargo insatisfecha, tanto por estar aún en lucha, cuanto por encontrarse solamente en el camino de la salvación. Tiene conciencia de que todavía no ve. Experimenta la insatisfacción del trabajo, de la búsqueda. Por ello los Padres de la Iglesia seguirán siendo siempre las «autoridades» a que acudirán los teólogos de todos los siglos.

Por el contrario, su flaco es el estar demasiado pegada a esta historia, el no atreverse a emprender el vuelo, el no considerar el drama a una altura suficiente, no desde la tierra, sino desde Dios mismo en su profunda unidad y su eternidad inmutable. Pero ¿puede el hombre elevarse hasta aquí? Es lo que intentarán hacer los teólogos de la Edad Media y en especial los del siglo XIII con una audacia digna del hombre en su máxima grandeza.

No cometamos, sin embargo, la injusticia de señalar el comienzo de la teología, en el sentido científico de la palabra, en el siglo XIII. En casi todos los siglos hubo precursores e iniciadores. Baste recordar el tema de la *recapitulación*, tan caro a San Ireneo. Este Padre trata de organizar su teología en torno a la persona de Cristo, considerado como *segundo Adán*, y recapitula en Él todo el orden del mundo comprometido por el pecado del primer Adán. Siendo aquí nuestro intento simplemente presentar ejemplos, citaremos solamente algunos ensayos de San Agustín, a causa de su inmensa influencia, para pasar inmediatamente a estudiar el siglo XII.

San Agustín.

El libro *De Trinitate*, la *Ciudad de Dios*, el *Enchiridion* y aun también las *Confesiones*, merecen el nombre de teología en el sentido, que tendrá más tarde, de ciencia rigurosa y organizada. Es interesante observar cómo San Agustín ha pensado y organizado sus diferentes obras.

El *De Trinitate* (400-416) no es un tratado de la Trinidad como el que presentan nuestros manuales modernos de teología. Se trata

ciertamente del estudio de la Trinidad, pero al mismo tiempo se habla del hombre, de su salvación, de sus virtudes, de su adopción por Dios, de su bienaventuranza. Es, por tanto, una teología y no solamente uno de los tratados de la teología. Todo en ella está centrado en la Santísima Trinidad: primero el estudio de Dios y después el del hombre, imagen de Dios. San Agustín descubre los elementos de esta imagen trinitaria, los pone vigorosamente de relieve y se esfuerza en mostrar cómo el hombre, llamado por vocación a reproducir la vida de Dios, debe tender hacia su modelo.

La *Ciudad de Dios* (413-426) estaba destinada a ser una obra de apologética. San Agustín había sido invitado a responder a los paganos, que acusaban a los cristianos de ser responsables de las desgracias del imperio en el momento de las invasiones. De hecho, la obra sobrepasa la finalidad que la originó. Es una verdadera exposición de la doctrina cristiana en el cuadro de la historia humana. Después de denunciar las pretensiones de los paganos de asegurar la prosperidad en este mundo, no la felicidad en el otro, Agustín describe el gobierno providencial de Dios desde la creación de los ángeles y su separación en buenos y malos y la creación del hombre hasta el juicio último, en que la Ciudad de Dios y de sus santos será definitivamente victoriosa. Es una teología viviente, sacada del contacto con la realidad humana concreta.

Las *Confesiones*, aunque ya estaban escritas desde el año 400, pueden, no obstante, ser asimiladas a la *Ciudad de Dios*, desde el punto de vista que nos ocupa. Exalta ésta la acción de la Providencia a lo largo de la historia humana; las *Confesiones*, en cambio, la bondad y justicia de Dios a través de las acciones buenas y de los pecados de la vida de Agustín. *Confessio* en efecto no quiere significar más que reconocimiento y alabanza. El género literario de las *Confesiones* no excluye, por tanto, sino al contrario, el ser una obra de teología, una búsqueda de Dios en los Libros Santos, en la creación, en el yo de Agustín, aun a través de sus debilidades y tentaciones.

En el *Enchiridion*, finalmente, Agustín expone la doctrina cristiana, comentando y desarrollando los artículos del *Credo* y del *Pater noster*. A todas estas obras convendría añadir aquí la célebre *Doctrina Christiana*. Es expuesto traducir literalmente el texto pues podría inducir a error a los lectores modernos. Más bien que una suma de la doctrina cristiana es, en efecto, una especie de guía destinada a la lectura inteligente de la Sagrada Escritura. En el libro primero, Agustín hace una síntesis de la doctrina escrituraria basada en la distinción del *frui* y del *uti*, es decir la distinción entre las realidades espirituales y divinas a cuya fruición estamos llamados y todo lo que nos es útil para llegar a estas realidades. Esta distinción obtendrá un gran éxito en la teología posterior. En el siglo XII todavía por muy artificial que ello parezca, Pedro Lombardo la utilizará para dividir sus Sentencias en dos partes, las referentes a las realidades de que debemos gozar y las que estudian los medios que a ellas nos conducen. Las Sentencias de Pedro Lombardo se

mantuvieron como libro de texto en todas las escuelas de teología hasta los siglos xv y xvi.

En resumen, el enfoque de la teología agustiniana es muy diverso según los planos considerados. Sin embargo el plan no acusa todo el proyecto del autor. Es preciso considerar también qué es lo que inspira el plan. En Agustín la inspiración teológica es en extremo afectiva. Algo vital, cálido, una emoción siempre sostenida, corre a través de toda su teología, incluso en la más especulativa. Todo lo que escribe lleva un sello personal, hasta tal punto va él ligado a su doctrina. Y este sello revela siempre al hombre ávido de ver, de comprender, insatisfecho de no amar lo suficiente, en perpetuo trabajo de investigación y de avance. Por eso su teología no nos deja nunca fríos; expone, pero al mismo tiempo estimula. La teología de San Agustín siempre conservará su seducción. Su impronta, caracterizada por una entrega cálida del autor en su trabajo, se volverá a encontrar en todas las épocas. Citemos simplemente el siglo xii, a los victorinos y en el xiii una obra como el *Itinerarium* de San Buenaventura.

El siglo xii.

Siete siglos después de Agustín, este doctor es el maestro indiscutido en teología. Es la autoridad a que acuden todos los teólogos y los primeros *sistemas* teológicos nacen sobre un fondo agustiniano.

El primero cronológicamente parece ser el de HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141). Su *De sacramentis christianae fidei* (Las cosas sagradas de la vida cristiana) es una brillante exposición de la fe, que tiene como base el orden histórico de la Escritura. En el libro primero el autor estudia a Dios creador, la creación de los ángeles y de los hombres, después las instituciones divinas que son la fe, la ley natural y la ley escrita. En el libro segundo estudia sucesivamente a Cristo, la Iglesia (órdenes y funciones eclesiásticas, los símbolos de los ornamentos, la dedicación); a continuación los sacramentos (bautismo, confirmación, Eucaristía, sacramentos menores, matrimonio, votos, virtudes y vicios, penitencia y extremaunción), y por fin las realidades escatológicas.

A pesar de sus excesos, ABELARDO († 1142) tiene el mérito de haber introducido en el corazón de la teología el rigor lógico de la ciencia y de la filosofía. Es característico desde este punto de vista su *Sic et non*. Pretende agrupar en torno a cuestiones importantes el sí y el no de los Padres de la Iglesia, para provocar una respuesta adecuada. Fué una lástima que fuese más crítico que verdaderamente constructivo, si bien es explicable por haber sido el primero. La división de su teología en *Fides*, *Caritas*, *Sacramentum*, distribuye el dato revelado de un modo bastante material. Pero, al menos, ha señalado una etapa importante, la de la introducción sólida del argumento racional y lógico en teología.

En PEDRO LOMBARDO († 1160), el contenido de la revelación está repartido en cuatro libros, distribuidos de esta manera: Libro I. Las tres personas divinas, la ciencia y la voluntad de Dios. —

Libro 2. La creación de los ángeles, la obra de los seis días, la caída y la gracia. — Libro 3. La encarnación, las virtudes, los pecados, los mandamientos. — Libro 4. Los sacramentos, sacramentales, y los novísimos. — El conjunto utiliza, por cierto bastante artificialmente, las distinciones agustinianas de *Res* (Libros 2 y 3) y *Signa* (Libro 4); de *frui* (Libro 1) y *uti* (Libros 2 y 3). Se apreciará cierta dificultad en esta distribución, particularmente por lo que se refiere a los libros 2 y 3. La gracia está unida a la caída y a la creación y separada del bloque *virtudes, pecados, mandamientos*, que es introducido por las virtudes de Cristo y se encuentra organizado formando un conjunto con éstas.

Antes de hablar de Santo Tomás, conviene citar aquí, al menos, la *Historia scholastica* de Pedro Comestor, cuya importancia capital ha sido puesta de relieve por el padre Chenu no hace mucho². Es «la Escritura vista y presentada como una historia», historia que explica a sus estudiantes con la aplicación técnica que el asunto exige.

Santo Tomás de Aquino.

Hugo de San Víctor, cuya obra es con frecuencia presentada como la primera sistematización racional de la teología, había organizado el dato siguiendo el orden histórico de la economía divina tal como se ofrece en la Biblia. Con Pedro Lombardo esta línea histórica parece desdibujarse, asistiendo en cambio a un esfuerzo de ordenación más racional, con la ayuda de las categorías agustinianas. No es más que un primer paso todavía. En el siglo XIII la teología alcanza su mayoría de edad. Su madurez se inscribe en los ensayos que son característicos de la fermentación doctrinal y teológica de la época: las Sumas. Con el siglo XIII se abre la era de las Sumas.

Antes de pasar a la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, resultaría de interés comparar este autor con los sumistas contemporáneos, como San Alberto, San Buenaventura, Alejandro de Hales, por citar sólo los más importantes. Pero en tan rápido esbozo no podemos tener la pretensión de decirlo todo. Contentémonos con presentar antes de la Suma Teológica las obras de conjunto de Santo Tomás mismo.

La *Suma contra los Gentiles* (1258-1263). Es una teología apologetica, una «defensa del pensamiento cristiano frente a la concepción científica greco-árabe del universo, entonces revelada al Occidente»³, por los maestros árabes.

La materia teológica está repartida en cuatro libros. En los tres primeros, Santo Tomás tiene la audacia de presentar los objetos de fe a los que la razón puede tener acceso. No ciertamente en el sentido de que ésta vaya desde ahora a ser el fundamento de la fe, sino en el sentido de que la fe descubra a la inteligencia del creyente toda suerte de coherencias, de afinidades, de acercamientos y de razones

2. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París 1950, pág. 41 y 204.

3. CHENU, o. c., pág. 250.

profundas para hacerla su amiga. Es Dios mismo quien ilumina el espíritu y da la fe y, por tanto, el hombre no debe dudar en servirse de su razón para entrar en la inteligencia de la palabra divina. De este modo tenemos: Libro 1. Dios. Su ser y sus atributos, sus perfecciones. — Libro 2. Dios creador y maestro: la creación y la distinción de las cosas creadas. — Libro 3. Dios, fin último de todas las cosas y gobernador del mundo (1.º Dios fin de todas las cosas y bienaventuranza del hombre. 2.º El gobierno universal de Dios. 3.º El gobierno especial de Dios por la ley y la gracia). — Libro 4. Las relaciones trinitarias, la Encarnación, los sacramentos, la resurrección de los cuerpos.

He aquí una magnífica distribución en que el orden histórico cede el lugar ante las nobles exigencias de la razón y de la argumentación.

En el *Compendium* (1265-1267), Santo Tomás reparte el contenido de la revelación conforme a la triple dimensión de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La primera parte, la fe, se subdivide en dos apartados: la divinidad de la Trinidad, la humanidad de Cristo. Los capítulos acerca de la divinidad consideran el ser de Dios, sus atributos, las relaciones trinitarias, la creación, el hombre, el bien y el mal, la providencia, la gracia, la resurrección, el primer hombre. En cuanto a la humanidad de Cristo, su estudio se desarrolla según la trama del símbolo. Es sabido que Santo Tomás dejó incompleta esta obra. De la segunda parte, la esperanza, se conserva solamente el comienzo. Es una serie de capítulos acerca de la oración. Es una división interesante y sugestiva bajo diversos aspectos. No causa, sin embargo, esa satisfacción que produce la distribución de las materias en la *Suma Teológica*.

La Suma Teológica (1466-1272) en la historia de la teología.

Tanto dentro de la historia de la teología como en el interior de la obra propia de Santo Tomás, la *Suma Teológica* caracteriza una magnífica adolescencia de la teología.

Durante siglos se limitó la enseñanza de los jóvenes clérigos a la lectura de la Sagrada Escritura textualmente. Es la *lectio divina* que forma la base de la instrucción monástica (cfr. Regla de San Benito, cap. 48 y también 38 y 69). El maestro hace más tarde algunas anotaciones que se inscriben entre las líneas o al margen; es la llamada glosa. Al término de la evolución, el procedimiento pedagógico de la *lectio* (lectura explicada y comentada) será también analizado, distinguiéndose en él tres actos sucesivos: la explicación gramatical de la letra, la búsqueda de la significación de los elementos y, finalmente, la deducción del pensamiento que se resume en una sentencia.

Estas sumas de sentencias van, a su vez, a proliferar de tal modo que bien pronto se hará necesario también leerlas y comentarlas asimismo. Desde 1215 se leen en París las sentencias de Pedro Lombardo antes de la Escritura. El maestro reconstruye para sus discípulos el plan que seguirán, señala la conexión de los capítulos

y los expone por separado. Esta exposición presta ocasión a una investigación más profunda. Así nace la cuestión — o las cuestiones — en torno a cada capítulo; *cuestiones* que pronto gozarán de cierta independencia, dando así origen a la *disputa* pública ⁴.

Demos un paso más. Ya no son discutidas solamente las conclusiones de la lección o las acotaciones al tema tratado, las consecuencias doctrinales o prácticas, sino también el título mismo del artículo; es puesto en tela de juicio aquello que hasta entonces se aceptaba reverentemente por la autoridad de Lombardo. De este modo, el joven, al alcanzar una suficiente reflexión, somete a examen, para lograr una mejor inteligencia, todo aquello que hasta entonces había recibido pasivamente.

El texto de los capítulos en que las cuestiones se insertaban desaparece pronto; todo es sometido a análisis, incluso la palabra de Dios. Clasificando por sí mismo los argumentos de una y otra parte, el maestro establece una especie de disputa pública. La *Suma Teológica* contiene algunos miles de cuestiones (cada artículo es una cuestión), clasificadas y organizadas interiormente.

Pero estas cuestiones, en lugar de insertarse en un *texto reconocido* y de adoptar su ordenación, se convierten en la única materia del curso. El maestro no se propone ya tan sólo exponer enciclopédicamente, a lo largo de un plan trazado, el conjunto de la doctrina cristiana (Escritura, Historia Sagrada, Sentencias); aspira también a que este conjunto se organice científicamente, reciba una construcción objetiva, conservando siempre un carácter pedagógico. Para ello necesita descubrir los principios arquitectónicos, que presten fundamento a una construcción sólida y vigorosa. En efecto, esto es precisamente lo que debe ponerse fuera de toda discusión: los principios fundamentales que dirigen la construcción de la obra. El valor de una Suma se reconoce en esta elección de los principios fundamentales, que son como su alma y a la vez la clave de su organización interna.

Llegamos con esto a un punto de madurez jamás alcanzado hasta entonces. No obstante, notémoslo bien, por muy perfecta que sea la *Suma*, sería imperfecta si no infundiese la exigencia de ir aún más allá. Santo Tomás escribió para los principiantes. Pretende simplemente suministrarles los medios de abordar la Palabra viviente de Dios, de entenderla mejor y de saborearla profundamente.

Antes de detenernos en esta obra preguntémonos si ha sido posteriormente superada. Parece que no.

La teología después del siglo XIII.

La Suma constituye el término de una evolución que comenzó por la *Lectio* (de la que, como hemos dicho, dan un vivo testimonio las instituciones monásticas de la alta Edad Media), siguió por los comentarios, las glosas y, después, por las sentencias y los comen-

4. Sobre todo este tema véase el admirable libro de CHENÚ antes citado que nos sirve de guía; consúltense también nuestras *tablas* de escuelas de teología y maestros célebres.

tarios a las sentencias. A partir de las Sumas apenas tenemos hasta los siglos XIX-XX otra cosa que los comentarios de las Sumas, que, por lo demás, pueden ser obras de teología muy perfectas. Basta recordar entre tantos otros los nombres de Cayetano († 1534) y de Juan de Santo Tomás († 1644). Billuart en el siglo XVIII († 1757) es un compilador al par que un comentarista; su producción nos facilita una idea de la obra monumental de los comentaristas. La teología de los siglos XVI y XVII, aunque no nos suministre grandes obras de conjunto comparables a las del siglo XIII, está lejos de ser inactiva. Piénsese, si no, en las innumerables controversias acerca de la gracia. Esta vida y actividad no se dieron sin una renovación profunda. La teología se impregna entonces, lo mismo para bien que para mal, del humanismo renacentista, que le comunica una renovación extensa. Sin embargo, aunque en algunos campos hacen avanzar la investigación y en otros aportan ciertas precisiones o complementos exigidos por las nuevas circunstancias (Vitoria, por ejemplo, será el creador de la moral internacional), los teólogos del renacimiento y sus sucesores no hacen, en conjunto, obra original.

En cuanto a la enseñanza actual de la teología, si se hace excepción de dominicos y franciscanos, ni en los seminarios ni en los escolasticados religiosos, por lo común, se enseña sobre la base de una Suma. El libro de formación es un manual y el plan completamente distinto. Las *cuestiones* han cedido el puesto a las *tesis* y los *argumentos*, sobre cuya base se articula ahora toda la exposición doctrinal. No existe casi investigación, trabajo activo de la inteligencia, sino transmisión de conclusiones generalmente aceptadas. No se quiere embrollar a los jóvenes clérigos con cuestiones demasiado difíciles y se les pide simplemente retener un cierto número de cuestiones simplificadas. Se trata sobre todo de ser prácticos. Se proponen tesis totalmente probadas de antemano, con lo que se hace perder el gusto por la investigación. Peor aún, hacen insípida la fe, que no se sostiene a no ser en la pacífica inquietud del creyente, ávido de inteligencia.

Señales de renovación.

Sin embargo, en diversas partes se pueden percibir las señales auténticas de una renovación teológica. En primer lugar, el espíritu evangélico en determinados medios: jóvenes sacerdotes, jóvenes religiosos y jóvenes hogares. Este espíritu se traduce en instituciones tales como los sacerdotes de la Misión Obrera, los Hermanos del Padre De Foucauld; e incluso en la misma literatura de varios países europeos y americanos. Se puede apreciar también, quizás, en la renovación de los estudios bíblicos, los cuales, después del estadio de la exégesis «liberal», buscan también hoy el sentido espiritual y la inteligencia religiosa de los libros santos; en el retorno a las fuentes de la tradición, que se expresa en el movimiento litúrgico y patrístico; en las investigaciones sobre la doctrina cristiana oriental; finalmente, en el desarrollo tan importante de los estudios históricos. Parece que la renovación de la teología debería beneficiarse hoy, sobre todo, de esta aportación histórica.

3. Nuestra elección.

En espera de lo que nos auguran todos estos signos, quisiéramos poner en las manos de todos una especie de resumen clásico de la teología. Se comprende así que, después del breve recorrido histórico que hemos realizado, nos inclinemos por el plan y espíritu de Santo Tomás en su *Suma Teológica*. Podemos ahora resumir las razones de nuestra elección, expresándolas de este modo:

En primer lugar, la obra de Santo Tomás representa en la historia de la teología un grado de madurez que parece no haber sido nunca superado.

Es además una teología de inspiración no afectiva, ni psicológica, ni subjetiva, ni «humanista», sino simplemente intelectual y, en el mejor sentido de la palabra, científica. En virtud de esto es totalmente impersonal y posee, en la medida de lo posible, un valor universal. No es de ningún modo la expresión de un temperamento particular.

Finalmente, entre todas las síntesis teológicas, la *Suma Teológica* parece realizar el más feliz equilibrio entre dos exigencias contrarias, ambas, sin embargo, ineludibles para el teólogo: el orden de la economía divina, tal como nos lo da la historia sagrada, y el orden de la razón que reconstruye en una síntesis inteligible todos los datos de la revelación. Este último punto merece, por su especial importancia, una explicación.

Sólo Dios, en efecto, posee este equilibrio en virtud de aquella sabiduría de que la misma historia depende. El teólogo no podrá acercarse a Él sino imperfectamente. Corre el riesgo de estos dos extremos:

O bien, en efecto, su obra se desarrolla según la trama de la Sagrada Escritura y entonces será algo sazonado, pleno de vida; algo sensible al desenvolvimiento de la economía divina, a las insinuaciones concretas de Dios y al drama incesante de las respuestas humanas. Será algo vivo, con frecuencia anhelante, tenso hacia el término de nuestra esperanza: la vida eterna con Cristo resucitado. Su grandeza consistirá en no permitir perder nada del carácter dramático de la salvación; como Jacob estará en lucha con este Dios que irrumpe en medio de los hombres; representará toda la vida de la humanidad, pecadora y, por tanto, enemiga de Dios. Pero su flaco será, por lo mismo, el no ser una sabiduría. Permaneciendo en un contacto demasiado estrecho con los hechos, oráculos proféticos o palabras evangélicas, no llegará a deducir los principios inteligibles que rigen esta economía. Estará en contacto con la palabra que se desenvuelve en la historia sagrada, pero le faltará entrar en el interior de la palabra, elevarse, cuanto sea posible, hasta Dios que la pronuncia, ver las cosas como Él las ve, participar de su luz y traducir en una ciencia esta unidad de visión divina.

O, por el contrario, su obra es totalmente especulativa. Se presenta como una ciencia, con su objeto, sus principios, su método, sus medios técnicos de documentación y de construcción, sus diversas

partes jerarquizadas y organizadas. El hombre, dotado de inteligencia, puede ser lo suficientemente audaz para reconstruir en su nivel y a su modo la ciencia de Dios. Pero esta grandeza se paga. El teólogo, seducido por su construcción, pierde poco a poco el contacto con las fuentes de la fe. Su teología, se convierte en algo frío, insípido, sin vida, sin convicción. La solidez que manifiesta en su racionalización sistemática es sólo aparente si no está apoyada sobre la roca de la Palabra. El teólogo habrá caído en sus propias redes. Le seduce la belleza de su propia construcción, mas no la Palabra. No habrá más que palabras y conceptos: viento, *flatus vocis*.

¿Es pues posible asumir lo relativo de la historia en lo absoluto de una sabiduría? ¿No debe ésta detenerse en las causas necesarias para contemplarlas y ordenarlas? ¿No está aquella sometida al flujo contingente y transitorio de los acontecimientos? El equilibrio está comprometido siempre relativamente por las exigencias de la razón y por las de la vida y realidad histórica. La arquitectura de la *Suma* presenta sin embargo, a nuestro parecer, el equilibrio más perfecto que se pueda desear.

La arquitectura de la Suma Teológica.

Santo Tomás encuentra el tema de su construcción en la tradición dionisiana. Es el tema del *exitus* y del *reditus*, de la emanación (o de la procesión) y de la conversión. Dios saca de la nada el ser, las naturalezas, las cuales no existen sino para alcanzar, por su acto mismo de existir, aquel divino ejemplar a cuyo modelo han sido hechas. La primera parte de la *Suma* considera, pues, a Dios en sí mismo; a continuación, en su acto creativo, y luego, aquellos seres que creó a su imagen y semejanza. La segunda parte considera a Dios como fin último de estos seres que, mediante su acción o por su misma existencia, se esfuerzan por retornar a Dios. Queda una tercera parte para la recreación, es decir, para la nueva creación que Cristo opera en el interior de la creación preexistente, por medio del misterio de su muerte y de su resurrección.

Santo Tomás distingue, de este modo, una doble historia o, si se prefiere, dos aspectos en una misma historia: La historia de la creación y, dentro de ella, la historia de Dios que penetra con su eficacia los fundamentos de su obra no sólo en su constitución sino también en su curso evolutivo; por un lado, la historia de la creación de *las naturalezas* (primera parte) y de su conducción hacia el propio fin (segunda parte); por otro, la historia en que Dios toma la iniciativa de entrar en relación con las personas libres, que evolucionan en la anterior historia, con el fin de ayudarlas a reencontrar el orden de gracia y de felicidad, para el cual habían sido creadas (tercera parte).

La arquitectura de la *Suma*, extraordinariamente planeada, descubre a una mirada atenta diferentes aspectos de organización. Se dan diversos puntos de vista de los que se puede obtener una visión de conjunto. De este modo, el sistema arquitectónico satisface muy diversas exigencias.

Es en primer lugar, un esquema que satisface a la razón teológica. Todo en ella está considerado desde el punto de vista de Dios y es, por ello, una participación en la visión divina de las cosas.

Es además un esquema abierto a la historia. En la primera y segunda parte está inscrita toda la historia de la acción divina, que tiene por resultado la creación de las naturalezas: obra de los seis días, creación de los ángeles, creación del primer hombre, estudio del alma humana, creación material. Estudio de los actos, de las pasiones y virtudes, del pecado original, de la gracia. El pecado original, debe ser estudiado aquí, porque es algo que se le impone al hombre y se le transmite a modo de una naturaleza; la gracia porque, sea cual fuere la economía elegida por Dios, posee la misma esencia, la misma causa principal, el mismo fin, los mismos efectos. En la tercera se inscribe a continuación toda la historia de Cristo, cabeza y miembros, desde la Encarnación hasta la Parusía.

Es también un esquema que satisface al humanista. Aunque todo se centra en Dios, precisamente a causa de esto, el cuadro de la Suma nos da el máximo de inteligibilidad de cada naturaleza y destino. Todas las naturalezas se consideran en sí mismas en las dos primeras partes. Se ha acusado a veces a Santo Tomás de ser naturalista. Temen algunos dejarse arrastrar por él hacia una teología que se les antoja teñida de paganismo aristotélico. Constituye, por el contrario, perfección suya el afirmar la consistencia y el valor de las naturalezas creadas por Dios, como base de toda obra y de toda historia sobrenatural. No hay en ello nada de pagano, porque no son las naturalezas quienes tienen la primacía, sino Dios, creador de ellas. Aparecen solamente en la luz de Dios que las produce y las llama a retornar hacia él, imitándole a su modo.

Es, finalmente, un esquema que satisface las exigencias de la contemplación y de la acción. El contemplativo, cuyo acto esencial es considerar a Dios y todas las cosas a la luz de Dios, encuentra una ayuda preciosa en esta teología, hecha precisamente de este modo. El activo que necesita una regla moral y principios de conducta, encuentra la razón de ser de toda obligación natural o positiva y el sentido de toda acción en la consideración de la naturaleza recibida de Dios, en que va inscrito el destino del hombre.

Dicho esto, sería interesante entrar en detalles y ver cómo Santo Tomás realiza su designio, cómo su obra responde al esquema inicial. Surgirán de primer golpe aparentes anomalías que podrían sorprendernos. ¿Por qué, por ejemplo, van insertas en las dos primeras partes, y no en la tercera, cuestiones como la misión del Espíritu Santo, de la ley nueva, de la gracia? Digamos brevemente que no hay en esto nada de arbitrario. Santo Tomás lleva hasta el fin el designio audaz de contemplar las cosas desde el punto de vista de Dios. Piensa, por ello, que cualquiera que sea la economía elegida por Dios, la gracia, la ley nueva, la misión del Espíritu Santo van íntimamente ligadas a la justificación y divinización. Lo que la gracia tiene de gratuito no es precisamente su esencia; por el contrario, esto que los escolásticos llaman la causa formal, reviste cierta nece-

sidad, pues es una participación del necesario absoluto que es Dios. Lo que es gratuito en la gracia es el hecho de su donación divina, respecto a la cual no tenemos derecho alguno. Santo Tomás pone de relieve esta distinción al encuadrar la gracia como algo necesario, si bien secundariamente, en las dos primeras partes, y dejando para la tercera lo que depende absolutamente del beneplácito de Dios. Sin embargo, no nos llamemos a engaño: estas partes no son separables a capricho, pues forman un todo indivisible. El teólogo no puede decir todo lo que la gracia divina es para nosotros, sino después de presentar la obra divina de la Encarnación.

Con esto no queremos negar que existan algunas vinculaciones criticables. No todas son igualmente rigurosas. Pero en el conjunto todas las divisiones encuentran una justificación.

La Suma Teológica y los manuales modernos.

Hay, por lo demás, una manera de comprobar las ventajas del esquema de Santo Tomás y es su comparación con otros. Nuestros compendios modernos y muchos manuales dividen la materia teológica en tres partes; lo que se ha de creer (verdades de la fe), lo que se ha de practicar (mandamientos) y lo que se ha de recibir (sacramentos). Evidentemente esta división es absolutamente material. Considera las cosas no desde el punto de vista de Dios, sino desde el punto de vista del discípulo que debe creer ciertas verdades, practicar ciertos mandamientos y recibir los sacramentos. Por lo demás, esquematizar las cosas de este modo es falsearlas. La vida cristiana no puede reducirse a esto. En tal esquema, ¿dónde se colocará la vida eterna y la resurrección de los cuerpos? La felicidad que Dios nos promete es algo más que una «verdad que hay que creer», es una realidad viviente que hemos de esperar. ¿Es posible descubrir o encuadrar en semejante esquema lo que hay que esperar, aquello que levanta el deseo del creyente y le infunde el ansia de vivir? La moral, además, no se reduce a la práctica de ciertos mandamientos. ¿Dónde queda en esta perspectiva la moral de la intención y cómo se puede dar razón de los mandamientos mismos? Finalmente, la acción divina que presentan los Libros Santos no encuentra aquí un lugar apropiado para ser explicada, comentada y saboreada. La Historia Sagrada no se encuentra tampoco en este esquema. La teología fundada en tal marco no facilita ninguna inteligibilidad, ni tiene siquiera el mérito de ser viva, fundándose sobre la historia. Necesariamente resulta fría, estática.

Mejor, ciertamente, es el esquema que presenta el P. Mersch en su *Teología del Cuerpo Místico*, por poner un ejemplo. Pero baste el título para establecer la comparación. El sujeto de la teología no es, para Santo Tomás, Cristo ni su Cuerpo místico, sino Dios mismo, en quien se fundan las razones últimas de las cosas, sean éstas necesarias o bien dependan de su beneplácito. La Encarnación, el Cuerpo místico, son contingentes. Solamente la consideración primera y última de Dios puede satisfacer al teólogo ávido de inteligencia.

Se habla mucho actualmente de teología kerigmática. Puede ser que se dé en ella un fermento precioso para renovar la inspiración teológica. Pero tal teología, aun siendo algo viviente, ¿será también lo suficientemente sabia para fijarse en la contemplación de lo eterno?

En pos de Santo Tomás y como fieles discípulos, hemos escogido para esta *Iniciación* el esquema mismo de la *Suma*. Pensamos que este esquema nos suministra la mejor inteligibilidad de toda la revelación. Nuestra obra, sin embargo, se reduce a una iniciación, y aunque Santo Tomás destine su *Suma* a los principiantes, es todavía más amplio de lo que nosotros seremos. Abordaremos aquí solamente las cuestiones fundamentales, procurando infundir en el lector el deseo de profundizar. Tomamos de Santo Tomás el esquema y la inspiración que, como hemos dicho, es intelectual. Pero, esto supuesto, cada autor por su cuenta ha procurado repensar las cuestiones y presentarlas bajo una forma y en términos, y aun también categorías, accesibles al lector moderno. No se ha conservado, por ejemplo, el género literario de la *Suma*, es decir, la división en artículos, objeciones, *sed contra*, pasada ya de moda en nuestras universidades y demasiado extraña para el lector moderno. La obra será dividida simplemente en capítulos.

Debemos añadir que la elección de un «sistema» no significa para nosotros cerrar el espíritu a ciertos aspectos de la verdad mejor destacados en otros sistemas. El teólogo debe ser humilde en su trabajo y no olvidar la relatividad de la argumentación que él mismo propone por orden a la fe que todo el mundo profesa. Las páginas que siguen tratan de valorar, con la mayor exactitud posible, la *reflexión teológica* con relación a la fe.

APÉNDICES

1. El creyente y la reflexión teológica, por P. A. LIÉGÉ, O. P.

Se vió más arriba la relación vital que une fe y reflexión teológica en su sentido más técnico. Bajo cierto aspecto, esta reflexión no añade nada a la fe y tiene sólo la finalidad de hacer penetrar más hondamente en el espíritu humano la palabra de Dios, sin que, por lo demás, lo llegue a conseguir nunca plenamente. Pero, bajo otro aspecto, la reflexión teológica añade a la palabra de Dios explicaciones o conclusiones cuyo valor de verdad resta precisar, así como el alcance de la obligación que imponen al espíritu del creyente. Será un testimonio de respeto para con la palabra de Dios el no identificarla con afirmaciones que, para obtener continuidad con esta Palabra, hacen, sin embargo, intervenir verdades de origen humano. Pero también, a la inversa, despreciar la reflexión teológica, bajo el pretexto de que desborda la pura afirmación de la palabra de Dios, equivaldría a privarse de un instrumento de penetración en esta misma palabra. Por otra parte, todo creyente a su modo hace teología cuando reflexiona espontáneamente sobre su fe; es, por consiguiente, preferible que lo haga de una manera consciente, a fin de que juzgue exactamente en qué medida lo absoluto de la afirmación de fe alcanza a las inevitables afirmaciones teológicas que la acompañan.

El magisterio de fe y la teología.

Es de fe sólo aquello que la Iglesia reconoce como contenido en la palabra revelada. Una afirmación teológica en cuanto tal, por consiguiente, no será jamás objeto de fe. Ocurre que la reflexión teológica manifiesta la inclusión de un aspecto particular del misterio en el aspecto principal, pero este aspecto particular será propuesto como de fe en virtud de su cualidad de revelado y no en función del nexo teológico.

La Iglesia, sin embargo, no es indiferente al trabajo teológico: tiene conciencia de que su función de guardiana del depósito revelado se extiende hasta allí. Existen, en efecto, diferentes formas de reflexión teológica y variedad de conclusiones. La actitud del magisterio, por orden a ellas, dependerá de la fidelidad con la cual estas afirmaciones teológicas guarden continuidad orgánica con la palabra y la esclarezcan.

La teología común.

La variedad de resultados del trabajo teológico está en función de la diversidad de instrumentos de pensamiento que utiliza. La verdad afirmada por el espíritu humano es una, pero su expresión es múltiple, ya que necesariamente es individualizada. Existen sin embargo algunas afirmaciones primarias sobre lo real y los valores, sobre el hombre y el espíritu, que en fórmulas casi equivalentes constituyen el fondo de toda verdadera filosofía. En la medida que la reflexión utiliza estas afirmaciones verdaderamente universales para penetrar la fe, se establece una *teología común* (que no impide una variedad ulterior), a la cual sería muy temerario oponerse. Tal oposición podría, por lo demás, ser condenada por el magisterio, por razón del peligro que indirectamente puede comprometer la fe. Una afirmación de teología común exige del creyente un asentimiento complejo, como compleja es la misma afirmación: es una adhesión de fe en cuanto que la Palabra de Dios está contenida en la afirmación teológica, pero va mezclada de una certeza humana, en cuanto desborda la pura palabra de Dios.

Los sistemas teológicos.

Más acá de esta unanimidad de pensamiento que da por resultado una doctrina teológica común, se halla toda una gradación de afirmaciones teológicas que va desde la afirmación comúnmente recibida y digna de consideración hasta la opinión de un teólogo particular, pasando por los grandes sistemas teológicos que prolongan una teología común según visiones más sistematizadas y frecuentemente bastante diversas. Algunos teólogos han tratado de sancionar las opiniones o conclusiones teológicas por relación a la verdad de fe. De este modo han establecido la siguiente escala de calificaciones: proposición *cierta*, proposición *probable*, proposición *próxima a la fe*, proposición *de fe*; a ellas se oponen la proposición *errónea*, la proposición *temeraria* (o *improbable*, o *menos probable*), la proposición *próxima a la herejía* y la proposición *herética*. Sea lo que fuere de estas categorías, el asentimiento que preste el creyente a las diversas afirmaciones teológicas afecta a su fe tanto menos cuanto aquéllas incluyen instrumentos de pensamiento más inciertos y versan sobre puntos derivados del misterio. Porque el fruto de la teología debe ser conducir sin cesar el creyente al corazón del misterio, con beneficio del esfuerzo reflexivo al cual se ha entregado, no ya para contaminar su fe con certezas humanas sino, al contrario, para que su fe llene más perfectamente su espíritu.

La Iglesia y las escuelas teológicas.

La Iglesia no dirime las cuestiones que oponen entre sí a las escuelas teológicas, con tal que se respete la palabra de Dios. Puesta a salvo la teología común y tradicional, deja en libertad a las diversas formas de pensamiento

y a las diversas culturas con que se trata de penetrar en la palabra de Dios. Es ésta una manera de afirmar la trascendencia de esta palabra. Los teólogos, a su vez, no tienen derecho a vincular el dogma a una u otra de sus posiciones sistemáticas, ni de leer los textos conciliares para acomodarlos a sus conclusiones particulares. Se puede atribuir, por ejemplo, un sólido valor teológico a la sistematización hecha por Santo Tomás acerca de los dones del Espíritu Santo; no habría, sin embargo, fundamento para ver una canonización de esta doctrina tomista en el empleo de la expresión «dones del Espíritu Santo» hecha por el Concilio de Trento, que por ella designa la fe, esperanza y caridad. La oposición de las escuelas teológicas hace resaltar mejor la unanimidad de la fe y de la teología común garantizada por la Iglesia.

Cuando el Magisterio condena aserciones teológicas, no se erige en magisterio filosófico, ni en censor del pensamiento humano, como se le ha reprochado frecuentemente. Salvaguarda la fe que corre el peligro de empequeñecerse con una inteligencia errónea. «La Iglesia — afirma el Concilio Vaticano —, que recibió juntamente con la misión apostólica de enseñar, el mandato de custodiar el depósito de la fe, posee el derecho y el deber, por institución divina, de denunciar “la falsa ciencia, a fin de que nadie sea seducido por una falaz sabiduría”. En virtud de esto, todo fiel cristiano debe frente a tales opiniones conocidas como contrarias a la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, abstenerse de defenderlas como legítimas conclusiones científicas...» (sess. 3, cap. 4; Dz 1798).

La autoridad de Santo Tomás de Aquino.

¿Santo Tomás, preguntará alguien, no es acaso el maestro del pensamiento en filosofía como en teología, impuesto por la Iglesia a sus fieles? Esto exige una explicación. Es verdad que la Iglesia concede a Santo Tomás una autoridad única; pero se la concede primariamente como teólogo, y sólo de manera subsidiaria como filósofo, en cuanto aquello lo exige. Y si lo hace así es porque ha reconocido evidentemente en él al teólogo común en el sentido en que hablábamos más arriba de la teología común; es decir, aquel teólogo cuya reflexión ha permanecido con mayor fidelidad bajo la dependencia de la palabra de Dios; que ha introducido en su teología el menor número de elementos de pensamiento, propios de un sistema particular. Es siempre la preocupación de custodiar el dato viviente de fe lo que impulsa a la Iglesia a recomendar el pensamiento de Santo Tomás a sus fieles y a imponerlo a sus clérigos. No significa esto que el conjunto de la teología de Santo Tomás se halle garantizado de un modo uniforme por este reconocimiento oficial, ni que sean declarados erróneos otros sistemas que manifiestan respecto de él incompatibilidad de pensamiento en puntos secundarios, ni finalmente que no quepa progreso teológico alguno después de Santo Tomás. Implica simplemente la garantía de que siguiendo sus grandes posiciones teológicas, se alcanzará una inteligencia fiel y verdaderamente católica de la Palabra de Dios. Nos parece que la síntesis teológica de Santo Tomás, en la misma medida que en su contribución racional se mantiene en un plano de universalidad verdaderamente metafísica, permanece también abierta a un perpetuo enriquecimiento; en primer lugar, por el retorno a las fuentes de la fe viviente y, después, por la asimilación de elementos provenientes de diversos sistemas o ensayos teológicos. Pero, por cierto, un sistema teológico dejaría de ser verdadero, si se elaborase utilizando intuiciones y principios fundamentales radicalmente distintos de los utilizados por Santo Tomás. Se puede recordar aquí aquella frase de Lacordaire: «Santo Tomás no es un dique, sino un faro».

2. Los grandes sistemas teológicos, por TH. CAMELOT, O. P.

La teología patristica se halla, por lo común, condicionada por preocupaciones polémicas o pastorales y apenas se encuentra en los Padres exposición alguna de conjunto, organización sistemática y coherente del dato de fe. SAN JUAN DAMASCENO es el primero que intentó un ensayo de este género, que le mereció el nombre de «Padre de la Escolástica».

A tono con el bajo nivel cultural de la *alta edad media*, la literatura eclesiástica de esta época no hace apenas otra cosa que repetir la enseñanza de los Padres, cuyas obras son fragmentadas y compiladas en las *Glosas* y en la colecciones de *Sentencias*. El renacimiento carolingio (ALCUINO, † 804; RABANO MAURO, † 856), fué quizá más bien literario y gramatical que teológico, y la teología del siglo IX es todavía exclusivamente bíblica. Un genio como el de JUAN SCOTO ERIÚGENA, permanece aislado y su influencia sólo se ejercerá más tarde, por medio de su traducción de Dionisio el Areopagita. No obstante, la reorganización de las escuelas y la introducción de la dialéctica en la enseñanza preparan el instrumento de la escolástica.

En el siglo XI BERENGARIO DE TOURS († 1088) aplica al dogma eucarístico el método dialéctico, que toma de las escuelas de Chartres: ensayo desafortunado, pero que constituye la primera tentativa de introducir la especulación en teología. A estas tentativas se oponen violentamente los defensores del método tradicional, SAN PEDRO DAMIÁN († 1072) y LANFRANCO, monje de Bec, después arzobispo de Cantorbery († 1089).

SAN ANSELMO, también abad de Bec y arzobispo de Cantorbery († 1109), puede ser considerado como fundador del método racional en teología, movimiento del creyente hacia la búsqueda de la inteligencia de su fe: «fides quaerens intellectum». Trata, como metafísico del dogma, de descubrir la razón misma de los misterios y deducir dialécticamente todas las conclusiones que implican.

El siglo XII asiste a una renovación del estudio de la filosofía griega, platónica y aristotélica, y presenta grandes luchas filosóficas (nominalismo y realismo, disputa de los universales), cuyo alcance rebasa las simples controversias de escuela: escuela de Chartres (GILBERTO PORRETA), de Laon (ANSELMO DE LAON), de París (GUILLERMO DE CHAMPEAUX). Merced a esta renovación de la filosofía, la teología comienza a constituirse como *ciencia*: ciencia de tipo especial, puesto que recibe su objeto de la revelación y su luz de la fe, pero que se desarrolla según sus métodos propios y según todas las exigencias de un saber racional.

ABELARDO († 1142) somete a un severo análisis racional el dato de la tradición (*Sic et non*); su *Introductio ad Theologiam* es uno de los primeros ensayos de «Suma Teológica». Sus audacias le atrajeron la oposición encarnizada de San Bernardo y le valieron la condenación. San Bernardo, sin embargo, es un hombre penetrado profundamente de toda la cultura del siglo XII y un gran teólogo místico.

La escuela de la abadía de *San Víctor* en París, representa el esfuerzo supremo del método tradicional consistente en la contemplación de los misterios de la fe a través de las interpretaciones alegóricas de la Escritura. El *De sacramentis christianae fidei* de HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141) es, a un mismo tiempo, un sistema completo de teología dogmática; el *De Trinitate* de RICARDO DE SAN VÍCTOR († 1173) se esfuerza en explicar el misterio a partir de la bondad y del amor en Dios. Uno y otro son también autores místicos de importancia.

PEDRO LOMBARDO († 1160), el «Maestro de las Sentencias», prestó un servicio considerable a la teología escolástica en su desarrollo, suministrándole su manual, su cuadro y su método: recoger las «autoridades» de los Padres

(argumento de autoridad), valerse de la dialéctica para discutirlos, conciliarlas si era posible y explotarlas racionalmente. El siglo XII y los comienzos del XIII contemplarían la aparición de las *Sumas*, que son un intento de agrupación sistemática de toda la teología.

A comienzos del siglo XIII se organizan las universidades (París 1200-1215) en las cuales pronto desempeñarán cátedras las órdenes mendicantes de predicadores y menores, que acaban de fundarse. Dos corrientes dividirán la enseñanza: la tradición *agustiniana* (y platónica) de orientación más afectiva, mística y simbolista (ejemplarismo), a la que van vinculados sobre todo los nombres de dos maestros parisienses de principios de siglo: GUILLERMO D'AUXERRE y GUILLERMO D'AUXERRE. Por otra parte, el *aristotelismo* transmitido por los árabes (Avicena y Averroes) representaba un peligro real para el pensamiento católico. Fue condenado en 1210 y 1215 en París. No obstante, pudo ser reasumido más tarde gracias al trabajo de los dos grandes doctores dominicos, SAN ALBERTO MAGNO († 1280) y SANTO TOMÁS DE AQUINO († 1274), que lo incorporaron al cristianismo. Santo Tomás de Aquino respeta las exigencias de las «naturalezas» y los derechos de la razón, que pone al servicio de la fe; a pesar de distinguirse, como subrayan sus contemporáneos, por su audacia en la invención y originalidad en el método, conserva, sin embargo, todo lo esencial de la tradición patristica y de la herencia agustiniana, al mismo tiempo que se lanza resueltamente hacia una concepción intelectual de la teología, cuyo estatuto científico le permite establecer definitivamente la epistemología aristotélica. «Genio del orden», construye una magnífica arquitectura de la obra de Dios y del plan de la salvación, donde su alma profundamente religiosa goza de la contemplación y adoración del misterio cristiano. De otro lado, los primeros teólogos franciscanos como ALEJANDRO DE HALES († 1245), sin que desconozcan a Aristóteles, continúan la tradición agustiniana de la que SAN BUENAVENTURA († 1274) dará una síntesis original, fuertemente influida por el espíritu franciscano.

A fines del siglo, JUAN DUNS SCOTO († 1308) acaba de perfilar la sistematización de la teología franciscana en una vigorosa síntesis que puede indudablemente caracterizarse por la primacía del amor (voluntarismo); en teología será sobre todo célebre por su doctrina del motivo de la Encarnación, predestinada a la gloria de Dios y de Cristo mismo, independientemente del pecado del hombre. Sostiene con energía la concepción inmaculada de María.

Después de viva oposición, incluso de parte de algunos dominicos (condenaciones de 1277, 1284 y 1296), el *tomismo*, que se caracteriza, sin duda, por la primacía de la inteligencia y del ser, llega a ser la doctrina oficial de la orden dominicana, en la cual subsiste todavía durante algún tiempo una corriente platónica (de la cual nacerá la mística renana del siglo XIV); durante el siglo XV, la *Suma* sustituirá a las *Sentencias* como libro de texto en las escuelas de la Orden; lo mismo sucederá en las Universidades en el siglo XVI.

La teología científica había alcanzado de un salto su apogeo en el siglo XIII. Los siglos XIV y XV representan una profunda decadencia. La debilitación del tomismo, el abuso de la dialéctica y más que nada el nominalismo del franciscano GUILLERMO DE OCKAM († 1349) provocaron una reacción de desconfianza en orden a la razón. Las sutilezas de una escolástica sin frenos originan una teología y una espiritualidad puramente afectivas y voluntaristas, cuyo representante más caracterizado es en el siglo XV en Alemania GABRIEL BIEL († 1495). Será éste el medio en que se formará Lutero. La escuela tomista sigue, sin embargo, teniendo buenos teólogos como CAPREOLO (Rodez, † 1444) y el español JUAN DE TORQUEMADA († 1468).

El siglo XVI, siglo del Renacimiento, de la seudorreforma protestante y de la reforma católica, presencia también un verdadero renacimiento teológico.

Por una parte, la influencia del humanismo y la restauración de la literatura clásica orientan el pensamiento cristiano hacia un retorno a sus fuentes,

bíblicas y patristicas. La *teología positiva* nace de este modo para adquirir gran expansión en el siglo XVII (El *De locis theologicis* del dominico español MELCHOR CANO, † 1560, y las obras históricas del cardenal BARONIO, † 1607, los *Dogmata Theologica* del jesuita DIONISIO PETAU, † 1622, del oratoriano THOMASSIN, † 1695). Las *Controversias* de SAN ROBERTO BELARMINO († 1621) utilizan ampliamente en la discusión con los protestantes todo el caudal de la teología positiva, llegando a ejercer una influencia considerable sobre la apologetica católica.

Por otra parte, la renovación de la vida religiosa y doctrinal entre los dominicos lleva a un renacimiento del *tomismo*, cuyo representante más destacado es, sin duda alguna, Tomás de Vio, obispo de Gaeta y cardenal (CAYETANO, † 1534); une a una rigurosa y penetrante metafísica una visión verdaderamente audaz, por ejemplo en exégesis. Pero es sobre todo en España donde la escuela tomista conoce una espléndida floración, beneficiándose de todo el caudal del humanismo. En Salamanca, FRANCISCO DE VITORIA († 1546) es el fundador del derecho internacional, y MELCHOR CANO († 1560) el iniciador de la teología moderna. Como consecuencia la escuela tomista se caracterizará por las firmes posiciones que adoptará sobre las cuestiones de la predestinación, de la gracia y del concurso divino: DOMINGO SOTO († 1560) y DOMINGO BÁÑEZ († 1604).

Por esta misma época, la teología de la Compañía de Jesús, que se constituye como reacción contra el protestantismo, profesa cierta independencia en orden a la teología de Santo Tomás, situándose en un plano más bien psicológico y moral que metafísico; la oposición al tomismo es neta en las difíciles cuestiones de la gracia y de la predestinación. MOLINA († 1600) intenta conciliar el libre albedrío con la prescencia divina (*Concordia...*), mediante una nueva teoría sobre la libertad humana y sobre la ciencia divina (ciencia media); su doctrina es seguida por VÁZQUEZ († 1604), pero FRANCISCO SUÁREZ († 1617), que había de ser el teólogo oficial de la Compañía, adopta una teoría más matizada (congruismo). Es Suárez un metafísico original (niega la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas; defiende una teoría especial sobre la substancia y accidentes, sobre la subsistencia...) y en teología, si bien guarda en conjunto las posiciones tradicionales, se permite sin embargo algunas innovaciones.

En la cuestión acerca de la gracia, que dió origen a la larga controversia *De auxiliis* sobreseida en 1607, es donde más se separan y se oponen las teologías jesuitica y tomista, defendida ésta por la orden dominicana y también por otros teólogos como por ejemplo BOSSUET. En moral, ambas escuelas se separan también en la cuestión del *probabilismo*, que, a pesar de la resistencia de los tomistas, terminó siendo aceptado por gran número de moralistas. A fines del siglo XVIII, SAN ALFONSO DE LIGORIO († 1777) adopta una posición intermedia entre las opiniones extremas, obteniendo en moral una autoridad muy alta.

Estas interminables controversias fueron estériles, y los siglos XVII y XVIII conocieron también una decadencia en teología, que tuvo por principales causas el jansenismo, y también el cartesianismo y racionalismo, que, bajo una aparente fidelidad a la teología tradicional, se infiltraron en la enseñanza de las escuelas. El tomismo tuvo aún gloriosos representantes, tales como el portugués JUAN DE SANTO TOMÁS († 1644), adversario de VÁZQUEZ, metafísico de la subsistencia y teólogo de las misiones divinas y de los dones del Espíritu Santo, o el francés BILLUART († 1757), cuya obra representa una sólida síntesis del tomismo clásico.

El renacimiento, teológico de fines del siglo XIX y de principios del XX, se debe a las exhortaciones de León XIII sobre el estudio de la teología de Santo Tomás, que viene a ser la teología oficial de la Iglesia, y asimismo a

la renovación de la teología positiva, bíblica y patristica, provocada por la crisis modernista. El tomismo tiene, en consecuencia, destacados representantes entre los cuales, por no citar más que un nombre, podemos mencionar al Padre GARDEIL († 1931). No hay que olvidar, sin embargo, que la Compañía de Jesús cuenta en este mismo tiempo con grandes tomistas como el Padre BILLOT († 1931) y teólogos originales como el Padre ROUSSELOT († 1915), y tampoco pasar por alto que la teología escotista sigue viviendo vigorosamente. Parece ser que el esfuerzo de la teología contemporánea tiende a superar las controversias de las escuelas para asumir y unificar en la teología especulativa la riqueza redescubierta de la Escritura y de los Padres. Un tomista como M. J. SCHEEBEN († 1888) podría muy bien ser considerado como el iniciador de esta orientación.

3. Reflexiones y perspectivas, por A.-M. HENRY, O. P.

A lo largo de este volumen hemos enunciado los nombres de las diferentes fuentes a que acude el teólogo. De hecho la fuente es única: la palabra de Dios, pero ésta es susceptible, como se ha dicho, de sernos presentada de diferentes modos. El estudio profundo de estas fuentes exige un trabajo enorme, que quisiéramos esbozar, no obstante, con estas reflexiones. Ellas suministrarán también, al mismo tiempo, algunas orientaciones para tal trabajo.

Inventario del dato.

Hemos dicho anteriormente que la primera labor del teólogo era hacer un inventario de todos los elementos del dato. Bajo este aspecto la teología moderna está mejor equipada que la teología de la Edad Media. Sin embargo, existen muchas lagunas. He aquí algunas orientaciones para el trabajo.

La Biblia. Historia del pueblo de Dios. Desarrollo progresivo de la revelación.

Estudio de los temas esenciales de la Biblia y de su desarrollo, por ejemplo el tema del hálito de Dios, más tarde del espíritu de Dios, el tema del Verbo, o de la sabiduría, el tema del desierto, el tema de los pobres (Anawin), el del pecado y de la purificación, el tema de la adoración, el tema del llamamiento de Dios o de la vocación, el de las intervenciones del Señor, el del «día» de Dios y de la escatología, el tema de los escogidos, del «resto», y de la unión, el tema de la tierra prometida.

Cronología de los diferentes períodos desde Abraham hasta Cristo. Cronología comparada con las cronologías profanas.

Estudio del texto de la Biblia. Crítica del texto. Inventario de las fuentes. Estudio comparativo del texto inspirado y de los textos de que se sirvieron los compiladores. Estudio para colocar cada uno de los textos de la Biblia en su medio cultural (fecha, lugar de composición, autor, circunstancias, etc.).

Liturgia. Estudio de las diferentes fiestas de la liturgia judía. Su origen: ¿pagano, rural, nómada, etc.? Su evolución y su transformación. Estudio del simbolismo de los diferentes elementos en la religión hebraica y judía: tema del agua, del vino, de la mies, del trigo, etc. Estudio de los lugares de culto, origen y evolución; id. de las épocas privilegiadas de culto (¿origen astral, estacional, histórico?); id., de los efectos para el culto (altar, su origen; el arca de la alianza, las tablas de la ley, los candelabros, etc.); las formas de culto y sus elementos (canto, lectura, enseñanza, sacrificios y sus clases, la adoración, la petición, la acción de gracias); la jerarquía de los ministros: el sacerdote, el rey, etc. Los textos específicamente litúrgicos o culturales de la Biblia (por ejemplo la cuestión del origen litúrgico del capítulo primero del Génesis), etc. Todas estas cuestiones están todavía poco estudiadas. Podrán verse importantes elementos en H. RIESENFELD, *Jesús transfigurado* Copenha-

gue 1948, y en algunos volúmenes de la colección bíblica de la escuela sueca.

No alargaremos más la lista. Baste notar que un trabajo análogo queda por hacer a propósito de las fuentes restantes: Concilios, Padres de la Iglesia, etcétera, sin olvidar tampoco la historia misma de la Iglesia.

Sería interesante establecer una comparación entre las diversas teologías respecto a este *inventario* para ver lo que retiene cada una del dato.

El conocimiento más profundo de la Biblia nos obliga actualmente a abordar franca y lealmente la *historia de las religiones*.

a) En primer lugar la historia de las religiones antiguas, para establecer un estudio comparativo de la religión revelada con ellas. Es la única manera de ponderar la originalidad del dato revelado. Toda la colección *Mana* (PUF, París) podría citarse aquí.

b) Pero no se puede descuidar la consideración de las religiones en sí mismas, sin afanes comparativos. No cabe considerar, en efecto, que en la religión estudiada *todo* sea falso. Incumbe al teólogo discernir para saber aprovechar la aportación de verdad que pueda sacarse de tal o cual religión. Le pertenece igualmente situar la religión que estudia con relación a la religión fundada por Cristo.

Desde el punto de vista de contribución a la verdad, todo hombre, de cualquier religión que sea, posee una doble fuente de luz: una cierta, otra discutible. La primera es la razón humana, dada por Dios e iluminada por Él. San Pablo dice, en efecto, de los paganos que «lo cognoscible de Dios les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó; porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas» (Rom 1, 19-20); la segunda fuente, incierta, es la revelación primitiva, hecha a Adán y Eva, del único Dios que se va transmitiendo con mayor o menor fidelidad en todas las tradiciones religiosas o, si se quiere, que se encuentra más o menos corrompida en sus diversas comunicaciones.

Sea de esto lo que fuere, cada tradición religiosa aporta un fondo de verdad, por mínimo que sea. Muestra al teólogo el trabajo laborioso del hombre, ávido de conocimiento divino. Frente a la revelación trascendente transmitida por los profetas y Cristo, las tradiciones religiosas presentan los diseños, esbozos, de los grupos étnicos religiosos de la humanidad. Es un dato inmanente, natural, tan válido para nosotros como la aportación de la razón o de la historia; al menos, este dato forma también parte de la historia.

Mencionemos finalmente otra utilidad de este estudio, la que deriva de las exigencias misioneras. No nos referimos solamente a la defensa apologética que consiste en señalar siempre la superioridad de la religión revelada por Cristo, sino también de la necesidad en que se halla el teólogo o el predicador de trasladar su doctrina de fe a un medio cultural y religioso, que no es ya el mundo grecorromano o el medio judío. Es necesario, entonces, servirse de las categorías religiosas del pueblo al que se predica, al menos en lo que éstas posean de verdadero, e intentar comprenderlas a fin, no ya de abolirlas, sino en lo posible de cumplirlas. San Agustín de Cantorbery, por orden expresa de San Gregorio, auténtico heredero del espíritu de los primeros papas y obispos, no dudó en consagrar para el culto cristiano los templos de los ídolos. Este gesto es un símbolo.

El teólogo, por consiguiente, recogerá con respeto las tradiciones de los distintos pueblos y naciones del globo en lo que poseen de auténticamente religioso. Recientemente han sido publicadas oraciones de los aztecas⁵, que dan testimonio de un sentido profundo de la trascendencia de Dios y de la miseria del hombre. Un cristiano hubiese podido servirse de ellas, y quizá con ventaja respecto a algunas otras fórmulas que utiliza.

5. Cf. *Bulletin du Cercle de Saint-Jean-Baptiste*, 1950.

Poco ha sido publicado, o al menos son escasas las monografías de conjunto, sobre las religiones «menores» de la humanidad, es decir, de las pertenecientes a grupos étnicos relativamente poco importantes: los aztecas de Méjico, los incas del Perú, los numerosos grupos negros o mestizos de África, de la Polinesia, de Australia, de las islas del Pacífico o de América, los drusos del Próximo Oriente. Poseemos algunas monografías sobre las religiones antiguas de Europa: la de los griegos, romanos, celtas y germanos; igualmente, sobre las del Oriente Medio: la de los egipcios, hititas, babilonios y asirios, iraníes (mazdeísmo y maniqueísmo), fenicios, sirios, cananeos. La *Histoire des religions*, que publica en París Larousse y la *Historia de las Religiones* del padre P. Tacchi Venturi (G. Gili, Barcelona, 2 1954) contienen sobre estos grupos toda la bibliografía deseable.

Las investigaciones parecen estar más avanzadas por lo que respecta a las grandes religiones, o al menos a las religiones que afectan a grandes sectores de la humanidad: las religiones de India y el hinduismo, las religiones de China: budismo, taoísmo, doctrinas morales del confucianismo; las religiones del Japón: el sintoísmo; las del Vietnam. Hasta hace una veintena de años el estudio de estas religiones era considerado en los medios católicos como propio de la apologetica (cf. sobre todo HUBV, *Christus*, París 1912 [tr. española, Buenos Aires 2 1953] y más recientemente G. BARDY, *Les religions non-chrétiennes*, Desclée et C., París 1949). Felizmente hoy se supera ya este punto de vista y se trata de estudiar cada una de estas religiones en sí misma. Puede encontrarse una abundante documentación acerca de todas las religiones de Asia en las obras de R. GROUSSET, y en las salas admirablemente presentadas y organizadas del Museo Guimet, de París, que había organizado este autor.

Finalmente, el estudio de las religiones no es simplemente instructivo desde el punto de vista del sentimiento religioso y de las doctrinas auténticamente religiosas; lo es también, y sin duda más todavía, desde el punto de vista del instrumental religioso y de los simbolismos empleados. El teólogo descubre de este modo, a través de todas las religiones, un simbolismo universal que hace intervenir los «elementos» fundamentales de la creación — «el cielo, el sol, la luna, el agua, la tierra» —, la vegetación, las estaciones, la vida y la muerte — lugares sagrados (alturas, fuentes, templos, etc.) y tiempos sagrados (fiestas, memoriales) —, las etapas de la vida humana: nacimiento, pubertad, matrimonio y fecundidad, muerte. El estudio de los simbolismos, empleados universalmente en las religiones humanas llevará al teólogo a situar más allá de las especulaciones filosóficas y esotéricas, los fundamentos naturales en que radican los simbolismos del culto cristiano: el agua, el pan y el vino, el aceite, etc. Con ello no se aminora el sentido de ciertas fiestas, sino, al contrario, se descubre toda su actual dimensión al conocer su lejano origen agrario; tales son las fiestas de Pascua y en especial la de Pentecostés, fiesta de los Tabernáculos, originariamente fiesta de la recolección. Asimismo no es indigno de la Iglesia el que se la represente como una mujer revestida del sol, con la luna a sus plantas y ceñida su cabeza con una corona de doce estrellas, puesto que es San Juan quien vió de este modo a la Iglesia (Apoc 12, 1). La tradición, que fué siempre unánime en asimilar los atributos de la Iglesia y los de la Virgen María, ha representado de esta manera a la Madre de Dios, y aun a veces añade una serpiente bajo los pies de María, lo cual no es menos digno de ella. ¿Pero qué quieren expresar estos simbolismos? Aparte de la inspiración de San Juan y de la revelación positiva, el teólogo no despreciará el fondo del simbolismo universal que en todas las religiones asocia espontáneamente los temas de la mujer, de la fecundidad, de la luna y de la serpiente. Cabría multiplicar los ejemplos de ritos o de fiestas originariamente paganos, sobre los cuales la Iglesia triunfó bautizándolos y asumiéndolos; de ritos también originariamente críticos o judíos, pero que pertenecen a un simbolismo natural, no

específicamente revelado, y acerca del cual la historia y la teología de las religiones puede arrojar alguna luz. El tema de la Pascua, inicialmente (antes del Éxodo) fiesta cósmica de primavera, ha sido abundantemente explotado por los Padres de la Iglesia que encontraron en ella un simbolismo henchido de significación. Lo mismo el tema de Pentecostés, fiesta de la recolección. Se encontrarán numerosos temas de estudio y referencias bibliográficas en MIRCEA ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1949.

Antes de terminar estas consideraciones sobre las religiones, señalemos una última orientación de trabajo: la que consiste en *situar teológicamente* cada religión con relación al dato revelado y a la religión católica. ¿Cuál será el principio de clasificación y juicio? ¿Puede incluso encontrarse un principio único?

Puesto que hemos admitido que una religión no podría ser únicamente una suma de errores, sino que encierra una parte de verdad por mínima que sea, el teólogo debe reconocer humildemente este hecho. Puesto que nuestro Dios, el Dios de Abraham y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, es también el Dios de toda la creación y el Dios de todos los hombres, el teólogo reconoce la mano de Dios obrando, cada vez que encuentra hombres que profesan una determinada verdad religiosa. Todas las religiones, a causa de las partículas de verdad que conservan, por mínimas que sean, poseen en parte lo que la Iglesia posee en su plenitud. Éste parece ser el principio de juicio.

Se da por supuesto que esta clasificación juzgará diversamente, en primer término, las religiones no-abrahámicas, en segundo lugar, el judaísmo y el Islam, en tercer lugar, todas las religiones que se apelliden cristianas.

Ordenación del dato.

Pertenece al teólogo el juzgar los diferentes *sistemas* y apreciar el valor de cada uno de ellos. Destacará los méritos de las diversas teologías al mismo tiempo que sus deficiencias o, lo que es lo mismo, señalará los aspectos de verdad que cada una pone de relieve o deja en la sombra.

Los sistemas centrados en torno a una idea, por muy esencial que ella sea, serán siempre de carácter estático; la teología de estos sistemas tendrá siempre necesidad de ser vivificada y completada por una teología bíblica, por una teología positiva de las fuentes y por una teología kerigmática, que se esfuerza por hacer, a propósito de cada tema, una síntesis viviente del dato revelado inmediatamente asimilable para el alma. La teología usada por los Padres, que hemos ya descrito, será algo siempre actual al lado de estos grandes sistemas sintéticos. Bajo este aspecto se abren para el teólogo numerosos campos de trabajo en la tipología y en la mistagogía.

La *tipología* se esfuerza por explicar los dos Testamentos el uno por el otro; particularmente muestra, a través de todo el Antiguo Testamento, las figuras — o prefiguraciones — de Cristo y de su obra. Las obras católicas son en este campo o demasiado doctas o demasiado escasas. Nos aventajan los protestantes. Señalaremos simplemente los libros del profesor W. VISCHER sobre *Témoignage rendu au Christ par l'ancien testament*, de LÉONARD GOPPELT, *Typos*, editados en Suiza; los libros de los anglicanos A.-G. HEBERT, *Le trône de David y L'autorité de l'ancien testament* y PHYLIAN ADAMS, *L'appel d'Israel y Le peuple et la présence*; sobre todo las obras de la escuela sueca, particularmente las de RIESENFELD y LUNDBERG. Éste ha publicado un libro acerca de *La typologie du baptême dans l'Eglise ancienne*. Se trata de un filón de investigación muy interesante y poco explotado. La tipología deberá también descubrir los «tipos» de los grandes sacramentos de la nueva alianza, contenidos en el Antiguo Testamento. Algunas indicaciones acerca de la Eucaristía se encontrarán en un artículo del padre DANIELOU, *La messe et sa catéchèse*, Éd. du Cerf, París 1947. El trabajo es incompleto y queda sin hacer en los

demás sacramentos. Como ejemplo presentamos dos orientaciones de trabajo tipológico.

1. Tipología de Cristo en el Antiguo Testamento. Intentar justificar los títulos de nuevo Adam, nuevo Noé, nuevo Abraham, nuevo Isaac, nuevo Moisés... atribuidos a Cristo, bien en la Escritura, bien en la tradición y mostrar lo que cada uno de estos títulos significa para Cristo.

Destacar también los diferentes títulos dados a Cristo en el nuevo testamento como son hijo del hombre, siervo de Dios, Mesías, Emmanuel... e intentar explicarlos con las mismas categorías del Antiguo Testamento.

2. La tipología del Evangelio de San Juan.

Una lectura continuada del Evangelio de San Juan permite apreciar como decorado de fondo toda una serie de temas paleotestamentarios y en particular un cierto número de temas pertenecientes al Éxodo. Algunos incluso han visto en el Evangelio de San Juan un paralelismo con el Éxodo. He aquí algunos elementos que lo sugieren.

La vocación de Moisés (Éx 3, 10) y la misión del Verbo (Ioh 1, 6): tanto en uno como en otro caso es Dios quien toma la iniciativa y en ambos se encuentra el mismo carácter grandioso de la escena.

Aarón precede a Moisés, como Juan Bautista precede a Cristo.

El agua del Nilo es cambiada en sangre, como el agua de Caná es cambiada en vino.

El mar Rojo, que era para los Apóstoles una figura de la regeneración bautismal, recuerda naturalmente el paralelismo con el episodio de Nicodemo.

El milagro del maná (Ioh 6, 33) y el de la multiplicación de los panes se corresponden manifiestamente; igualmente la roca de Horeb y la palabra de Cristo: «fuentes de agua viva brotarán de su seno» (Ioh 7, 38). La «chekinah», «habitación» o presencia de Dios (Ioh 1, 14), la serpiente de bronce (Ioh 3, 14), son igualmente significativos. Las murmuraciones de los israelitas contra Moisés (Éx 16, 9) y de los judíos contra Jesús (Ioh 6, 41).

Balaam y Nicodemo, que tienen idéntica etimología, dan los dos testimonio, el uno de Israel, el otro de Jesús (Núm 25 y Ioh 7, 45). Véase a este respecto lo que se dice de los nicolaítas —réplica de los nicolaítas— en Act 2, 14.

El adulterio de Israel (becerro de oro) y la mujer adúltera, en quien Israel ha sido perdonado. Jesucristo escribe dos veces con el dedo sobre la tierra (Ioh 8, 6-8) como Yahvé escribe también dos veces con el dedo las tablas de la Ley (Éx 31, 18; 34, 28).

El Buen Pastor, que es la Puerta del aprisco, y Josué, que introduce en la tierra prometida (cf. también Num 27, 17).

Este paralelismo es sorprendente; no es menos fundado si se tiene en cuenta que las lecciones del Éxodo constituían parte de la liturgia pascual y que el Evangelio de San Juan es manifiestamente un «relato litúrgico de la vida de Cristo, enfocado bajo un aspecto pascual»⁶.

La *mistagogía* es una catequesis que no es una lección o una explicación, sino una pedagogía o, más bien, una iniciación a los *misterios*, o sea los *sacramentos celebrados*. El mistagogo —en otro tiempo el obispo— trata de hacer entrar a los fieles en la inteligencia espiritual del rito, no ya dándoles ideas claras sobre lo que se realiza, sino haciéndoles entrar en participación con el alma y el amor de Cristo, cuya acción se hace realmente presente por el sacramento. Lo que precisamente distingue la mistagogía de una explicación es que Cristo, en cuya intimidad nos hace entrar el sacramento, no es una idea, sino una Persona, siempre actualmente viviente. La mistagogía utiliza la

6. Cf. D'NIÉLOU, en «Dieu vivant», XVIII, pág. 153. En todo lo que acabamos de decir sobre San Juan y el Éxodo seguimos el notable análisis que hace allí el padre Daniélou a propósito del libro de SABLIN, *Zur Typologie des Johanne-evangelium*, Upsala 1950.

tipología en la medida en que ésta le es necesaria para descubrir todas las riquezas de vida y de pensamiento de que están impregnados los ritos. He aquí una orientación de trabajo importante y poco explorada en esta época en que tanto se deploran los defectos de un catecismo muy escolar y siempre al margen de la liturgia. El método mistagógico es esencialmente litúrgico. Por lo que se refiere al bautismo se encontrarán excelentes indicaciones en los trabajos de J. DANIELOU: *Le symbolisme des rites baptismaux*, "Dieu vivant" 1; *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*. "Rech. de sc. relig.", XXXIII, 4 (oct.-dec. 1946); *Déluge, baptême, jugement*, "Dieu vivant", VIII, y, finalmente, *Bible et liturgie*. Éd. du Cerf, París.

BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras reseñadas en la bibliografía de cada capítulo, pueden consultarse las siguientes:

Diccionarios.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, París.

Catholicisme. Enciclopedia dirigida por JACQUEMET, Letouzey et Ané, París (en curso de publicación).

Dictionnaire de spiritualité, Beauchesne, París (en curso de publicación).

Colecciones: *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Bloud et Gay, París, y *Bibliothèque de théologie historique*, Beauchesne, París.

Obras de introducción.

B. XIBERTA, O. C. D., *Introductio in Sacram Theologiam*, CSIC, Madrid 1949.

S. LOZANO, O. P., *Vida santa y Ciencia sagrada*, Ed. Fides, Salamanca 1942.

S. RAMÍREZ, O. P., Introducción general a la versión española de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, BAC, Madrid 1947.

P. LUMBRERAS, O. P., *La moral de Santo Tomás*, Bibl. de Tom. Esp., Valencia 1931-32.

P. GLORIEUX, *Introduction à l'étude du dogme*, Éd. du Vitrail.

G. RABEAU, *Introduction à la théologie*, Bloud et Gay, París.

A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*. Éd. du Cerf, París 1932.

M. J. SCHEEBEN, *Los Misterios de Cristianismo*, Herder, Barcelona 1953.

Exposiciones de conjunto.

LÁRRAGA-LUMBRERAS, *Prontuario de Teología Moral*, 2 vol. Studium de Cultura, Madrid 1950.

E. PEILLAUDE, *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1936.

M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París 1950.

E. GILSON, *El Tomismo*, Buenos Aires 1951.

E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1944.

E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* Vrin, París 2 1948.

D. SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino*, 2 vol., Desclée, Buenos Aires, 1946.

La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin, Aubier, París 1922.

Historia y evolución de la teología.

M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* Espasa-Calpe, Madrid 1946.

F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid 2 1952.

Apéndices al libro primero

I. CRONOLOGÍA

Cronología

FECHAS	PATRIARCAS, JEFES RELIGIOSOS	ACONTECIMIENTOS BÍBLICOS
Antes de Cristo		
1900	Abraham.	Hacia 1850. Emigración de Abraham. Abraham en Canaán, Egipto; después en Canaán.
1800	Isaac. Jacob.	Hacia 1750 - 1700. Establecimiento de los hijos de Jacob Egipto.
1700		
1600		
1500		
1400		
1300	Moisés.	Liberación de la cautividad de Egipto Hacia 1225, la alianza del Sinai. Los 40 años en el desierto.
1200	Josué.	Conquista de la tierra prometida.

Cronología

PROFETAS PRINCIPALES	LIBROS BÍBLICOS	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	Fondo primitivo de documentos que se transmitirán de generación en generación y formarán la base del <i>Génesis</i> .	En Caldea el rey Hamurabi. (<i>Código de Hamurabi</i>.) Hacia 1850. Primer imperio hitita. Hacia 1750. Florecimiento de la civilización cretense. Hacia 1750. Dinastía casita en Babilonia. Hacia 1750. Dinastías hicsas en Egipto. Aparición del caballo y del carro de guerra. 1650. Muerte del rey hitita Telepinu; decadencia de los hititas. 1600 - 1200. Influencia egea en Palestina. 1580. Los hicsos son expulsados de Egipto. 1558. Amenofis I extiende el imperio egipcio hasta el Éufrates. 1505. La reina Hatshepsut levanta el templo de Dehir-el-Bahari (Egipto). 1500 - 1000. Composición oral del Rig-Veda en Asia Oriental. 1483. Coalición contra los egipcios en Meggido. 1475. Tutalija II funda el nuevo imperio hitita. Hacia 1400. Reinado de Supiluliuma, rey de los hititas. Hacia 1350. Conato de reforma religiosa de Amenofis IV en Egipto. Hacia 1350. Fundación del 2.º imperio asirio.
Moisés.	Origen del Pentateuco: Moisés recoge las tradiciones religiosas de su pueblo.	Hacia 1300. Aparición del alfabeto. Hacia 1300. Los arios se instalan en la India. Hacia 1250. Comienzo de las invasiones doriae en Grecia.
Déborá.	Josué (fondo primitivo. Adiciones en el siglo V).	1183? Fin de la guerra de Troya. 1180. Ruina del imperio hitita.

Cronología

FECHAS	JUECES Y REYES	ACONTECIMIENTOS BÍBLICOS	PROFETAS	LIBROS BÍBLICOS
1150	De 1150 a 1030, los Jueces.	Los cananeos y filisteos se oponen al establecimiento de los hijos de Israel.		Jueces (fondo primitivo. Las adiciones son del siglo VIII).
1100	Samuel.	Guerra contra los filisteos.	Samuel.	
1000	Hacia 1020. Saúl, rey. 1013-973. David. 970-930. Salomón. 930. <i>División del reino.</i> <i>Judá</i> 930-916. Roboam. 916-914. Abías. 914-874. Asa. 874-850. Josafat. 850-843. Joram. 843. Ocozías. 843-837. Atalía. <i>Israel</i> 930-912. Jeroboam. 912-911. Nadab. 911-888. Basa. 888-887. Elá. 887. Zimri. 887-876. Omri. 876-855. Ajab. 855-854. Ocozías. 854-843. Joram. 843-816. Jehú. 816-800. Joacaz. 800-785. Joás. 785-742. Jeroboam 745 { Zacarías. [II. Selum. 795-736. Manajem. 736-735. Pecajya. 735-732. Pecaj. 732-721. Oseas.	1000? David arrebatada Jerusalén a los jebuseos. Construcción del templo. <		

Cronología

SIRIA	ASIRIA (NÍNIVE)	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
		Decadencia en Egipto después de la muerte de Ramsés III.
	1115. Tiglatpileser I.	1115. Tiglatpileser I (Asiria) avanza hacia el Mediterráneo. Hacia 1100. Fundación de Gades, en España.
990 - 970. Rasin. 970 - 950. Tabremón. 950 - 930. Benhadad I.	950. Tiglatpileser II.	Hacia 959. Shashang I, en Egipto. 930. Shashang I invade Canaán.
910 - 886. Benhadad II. 886 - 857. Hazael I. 857 - 847. Benhadad III. 844 - 830. Hazael II? 830 - 800. Benhadad IV?	885 - 860. Asurnasirpal. 860 - 825. Salmanasar II. 825 - 812. Samsi-Adad. 812 - 783. Adad-Nirari. 783 - 773. Salmanasar III. 772 - 755. Asurdán. 754 - 745. Asur-Nirari. 745 - 727. Tiglatpileser. 727 - 722. Salmanasar IV. 722 - 705. Sargón II. 705 - 681. Senaquerib. 681 - 668. Asaradón. 668 - 626. Asurbanipal.	Hacia 900. Los celtas invaden la Galia. Hacia 850. Los etruscos se instalan en Etruria. 814. Fundación de Cartago. 753. Fundación de Roma. 734. Fundación de Siracusa.
800 - 770. María. 770 - 750. Adara. 750 - 732. Rasin II.		700? Invención de la moneda. 663 Conquista de Egipto por los asirios. 660. Fundación de Bizancio. 612. Ruina del imperio asirio. 610. Necao II de Egipto contra Asiria. Hacia 600. Fundación de Marsella y de Ampurias. 563 - 483. Vida de Buda. 553. Ciro se apodera de Media. 551 - 479. Vida de Confucio. 538. Ciro se apodera de Babilonia. Hacia 535. Batalla de Alalia. 525. Conquista de Egipto por los persas.
	BABILONIA 626 - 605. Nabopolasar. 605 - 562. Nabucodonosor. 562 - 560. Evil-Merodac. 560 - 556. Neriglisor. 556. Labasi-Marduk. 556 - 539. Nabónides.	
	MEDIA 629 - 585. Cijares. 585 - 549. Astiajes.	
	PERSIA 550 - 529. Ciro. 529 - 522. Cambises. 522. Smerdis el Sabio	

Cronología

FECHAS	JEFES RELIGIOSOS	ACONTECIMIENTOS BÍBLICOS	PROFETAS	LIBROS BÍBLICOS
				Los Salmos (se completa la colección después del destierro).
	El sacerdote Josué.	Zorobabel reconstruye el templo. 515. Dedicación del segundo templo.	Ageo. Zacarías.	Isaías, LV - LXVI. Ageo. Zacarías. Hacia 520.
500		480. Intentos de levantar las murallas de Jerusalén.	Abdías.	500. Abdías. Cantar de los Cantares. Jonás.
	Nehemías. Esdras.	430. La gran asamblea. 428. Nehemías vuelve de Susa a Jerusalén. 408. El templo cismático samaritano sobre el monte Garizim. Hacia 400. Cartas de los juicios de Elefantina.	Malaquías.	Hacia 450. Job. 450. Malaquías.
400			Joel.	Proverbios. Esdras, Nehemías. Joel. Eclesiastés. Tobías. Ester.
	El sumo sacerdote pasa a ser jefe de la comunidad y del Sanedrín.	333. Dominación griega. 323 - 198. Dominación egipcia. Versión de los Setenta.		Judit. (Composición de los últimos salmos.)
300				
200	(180? Matatías.) 166 - 161. Judas Macabeo. 161 - 142. Jonatán.	198. Judea deja de pertenecer a Egipto y pasa a los seléucidas. 168. Antioco edifica Acre. 165. Antioco V pone sitio a Jerusalén.		Redacción de Daniel. Hacia 180. El Eclesiástico en hebreo.

Cronología

IMPERIO PERSA		JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
522 - 485. Darío I. 485 - 465. Jerjes I. 465 - 424. Artajerjes I. 424 - 405. Darío II. 404 - 358. Artajerjes II. 358 - 336. Arsés. 336 - 329. Darío III Codomano. 329. <i>Conquista de Persia por Alejandro.</i>		512. Expedición de Darío a la India. 500. Primeras tragedias de Esquilo. 480. Batalla de Maratón. 479. Batalla de Platea. 448. Fin de las guerras médicas. 447. Construcción del Partenón. 442. Sófocles: <i>Antígona</i>. 431 - 404. Guerra del Peloponeso. 399. Muerte de Sócrates. 390. Toma de Roma por los galos. 371. Ruina de Esparta. Hegemonía de Tebas. 343. Aristóteles, preceptor de Alejandro. 334 - 323. Alejandro conquista el imperio persa. 331. Fundación de Alejandria. 321. Partición del imperio de Alejandro. 300. Los <i>Elementos</i> de Euclides. Las grandes murallas de China. 264 - 241. Primera guerra púnica. 260. Asoca se convierte al budismo y lo propaga. 221. Tse Houang-ti reconstruye la unidad china. 218. Desembarco de los Escipiones en Ampurias. 202. Kaatson funda la dinastía de los Han en China. 184. Catón el Viejo, el Censor. 171. Expedición de Antioco a Egipto.
LOS SELÉUCIDAS EN SIRIA	LOS LAGIDAS EN EGIPTO	
306 - 280. Seleuco I Nicátor.	386 - 285. Tolomeo I.	
223 - 187. Antioco III.		
187 - 175. Seleuco IV Filópator.	181 - 145. Tolomeo VI.	
175 - 164. Antioco IV Epífanes.		
164 - 162. Antioco V Éupator.		

Cronología

FECHAS	JEFES RELIGIOSOS	ACONTECIMIENTOS BÍBLICOS	PROFETAS	LIBROS BÍBLICOS
100	142 - 135. Simón. 135. Juan Hircano I, rey de Judea. 105 - 104. Aristóbulo I. 104 - 77. Alejandro Janeo. 77 - 68. Alejandra. 68 - 64. Aristóbulo II. 64 - 40. Hircano II. 40 - 37. Antígono. 37 - 4. Herodes, rey de los judíos por concesión de Roma.	160. Alcimo demole las paredes del atrio. 150. Jonatán regresa a Jerusalén. 141. Capitulación de Acre. 135. Muerte de Simón en Doch. 109. Hircano destruye el templo samaritano. 63. Judea cae bajo la dominación romana (Pompeyo). 37. Herodes se apodera de Jerusalén. 4. Nacimiento de Cristo.		Hacia 120. <i>Versión al griego</i> del Eclesiástico. Hacia 100. I y II de los Macabeos. Hacia 100. La Sabiduría.

Cronología

LOS SELÉUCIDAS EN SIRIA	LOS LAGIDAS EN EGIPTO	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
162 - 150. Demetrio I Sóter. 150 - 145. Alejandro Epífanés. 145 - 142. Antíoco VI (Trifón). 146 - 125. Demetrio II. 138 - 129. Antíoco VII.	145. Tolomeo VII. 145 - 116. Tolomeo VIII.	153 - 152. Alejandro Epífanés se apodera de Tolemaida. 150. Alejandro y Tolomeo en Jerusalén. 146. Destrucción de Cartago por los romanos. 140. Demetrio II prisionero en Persia. 138. Antíoco pone cerco a la ciudad de Dora. 133. Destrucción de Numancia. 111. Conquista de Tonquín por los chinos. 66 - 63. Conquistas de Pompeyo en Oriente (Palestina). 59 - 50. Julio César conquista la Galia. 30. Ruina de los estados grecoindios. 29 - 19. La <i>Eneida</i> de Virgilio. 27. Octavio Augusto, emperador. 18. Fin de la conquista romana de España.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
Después de Cristo.		Augusto († 14). 14 - 37. Tiberio.	
30			
	San Pedro.		
		37 - 41. Cayo Calígula.	
40		41 - 54. Claudio.	
			49. Concilio de Jerusalén (Act 15). Pablo y Bernabé ganan la causa contra los judaizantes.
50		54 - 68. Nerón.	
60			
	67 - 76. San Lino.	68 - 69. Anarquía: Galba, Otón, Vitelio. 69 - 79. Vespasiano.	
70			
	76 - 88? San Anacleto.		
		79 - 81. Tito.	

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
		4 a 39. Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y de Perea. 18 a 36. Caifás, sumo sacerdote.
	30. Muerte y Resurrección de N. S. Jesucristo.	
	36. Martirio de San Esteban. 36? Conversión de San Pablo.	
	41. Persecución de Herodes Agripa.	
	43. Martirio de Santiago el Mayor.	43. Conquista de Gran Bretaña por los romanos. 44. Muerte de Herodes.
51 - 52. 1.ª y 2.ª Epíst. a los TESALONICENSES.		
54. Ep. a los GÁLATAS.		
55. 1.ª Ep. a los CORINTIOS.		
57. 2.ª Ep. a los CORINTIOS.		
Hacia 57. Evangelio de SAN MATEO.		
58. Ep. a los ROMANOS.		
60. Evangelio de SAN MARCOS.		
61. Epíst. de SANTIAGO.	62 - 63. Martirio de Santiago el Menor.	
61. Ep. a FILEMÓN, a los COLOSENSES.		
62. Evangelio de SAN LUCAS.		
62 - 63. Ep. a los EFESIOS, a los FILIPENSES.	64. Martirio de San Pedro en Roma.	64. Incendio de Roma.
63. HECHOS DE LOS APÓSTOLES.		66 - 70. Guerra judía.
63 - 64. 1.ª Ep. a TIMOTEO, Ep. a TITO.		
63 - 64. 1.ª y 2.ª Epíst. de SAN PEDRO.	67. Martirio de San Pablo en Roma.	
64. Epíst. de SAN JUDAS.		
66. 2.ª Ep. a TIMOTEO.		70. Destrucción del templo de Jerusalén por Tito.
Hacia 67. Ep. a los HEBREOS.		
		79. Destrucción de Pompeya.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
80		81 - 96. Domiciano.	
	88 - 98? San Clemente.		
90			
		96 - 98. Nerva.	
	98 - 105? San Evaristo.	98 - 117. Trajano.	
100			
	105 - 115? San Alejandro.		
110			
	115 - 125? San Sixto.		
		117 - 138. Adriano.	
120			
	125 - 136? San Telesforo.		
130			
	136 - 140? San Higinio.		
		138 - 161. Antonino Pio.	
140	140 - 155? San Pío I.		
150			
	155 - 166? San Aniceto.		

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
94. APOCALIPSIS. 96. Evangelio de SAN JUAN. Hacia 98. Epístolas de SAN JUAN. 98. Carta de San Clemente a los Corintios. Epístolas de San Ignacio de Antioquia.	92. Persecución de Domiciano.	85. Gran cisma búdico.
125. Herejías gnósticas: Basilides y Saturnino.	107. Martirio de San Ignacio de Antioquia. 117 - 138. Persecuciones de Adriano.	100. Invención del papel en China.
140 - 154. <i>El Pastor de Hermas.</i>	138 - 161. Persecuciones de Antonino.	135. El emperador Adriano destruye Jerusalén, que desde entonces se llamará Ælia Capitolina.
150. <i>Apologías</i> de San Justino.	150. Martirio de San Justino.	
154. Carta de San Policarpo.	155. Martirio de San Policarpo, obispo de Esmirna.	

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
160	166 - 175? San Sotero.	161 - 180. Marco Aurelio.	
	175 - 189. San Eleuterio.		
180	189 - 199. San Víctor.	180 - 192. Lucio Cómodo.	
	199 - 217. San Ceferino.	192 - 211. Septimio Severo. 193. Pertinax.	
200	217 - 222. San Calixto. 217 - 235. San Hipólito ¹	211 - 217. Caracalla.	
220	222 - 230. San Urbano I.	217 - 218. Macrino. 218 - 222. Heliogábalo. 222 - 235. Alejandro Severo.	
	230 - 235. San Ponciano. 235 - 236. San Antero. 236 - 250. San Fabián.	235 - 238. Maximino de Tracia. 238. Pupieno y Gordiano. 238 - 244. Gordiano el Joven.	
240	251 - 253. San Cornelio. 251? <i>Novaciano</i> . 253 - 254. San Lucio I. 254 - 257. San Esteban I. 257 - 258. San Sixto II. 259 - 268. San Dionisio.	244 - 249. Filipo el Árabe. 250 - 253. Decio. 251 - 253. Galo, Hostiliano, Emiliano. 253 - 260. Valeriano.	251. Concilio de Cartago. En él se leen varios escritos de San Cipriano (los <i>Lapsi</i> , la unidad de la Iglesia).
260	269 - 274. San Félix I.	260 - 268. Galieno. 268 - 270. Claudio II. 270 - 275. Aureliano. 275 - 276. Tácito. 276 - 282. Probo.	262. Concilio de Roma contra Sabelio (monarquianismo y patripassianismo). 264 - 269. Concilios de Antioquía contra Pablo de Samosata ("Cristo es un hombre en el que mora el Logos impersonal" decía el hereje).
	275 - 283. San Eutiquiano.		

¹ Los antipapas se indican en cursiva.

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
161-180. Apologistas: Melitón, Apolinar, etc.	163. Martirio de San Justino. 170. Mártires de Lyon.	161. Invasión de los partos en el imperio romano.
180. <i>Apología</i> de San Teófilo de Antioquía. Hacia 180. El <i>Adversus haereses</i> de San Ireneo. Hacia 190. La disputa pascual. 190-212. Obras de San Clemente de Alejandría.	202. Muerte de San Ireneo. 203. Martirio de Santa Perpetua. 211? Muerte de San Clemente de Alejandría.	212. Todos los habitantes del imperio son hechos ciudadanos por edicto de Caracalla.
Hacia 200. El <i>Octavius</i> de Minucio Félix. Hacia 200. El Canon de Muratori. Hacia 200. Clemente de Alejandría dirige la Escuela de Alejandría. 203. Orígenes al frente de la Escuela de Alejandría. 219. Composición de la <i>Mischnah</i> . Obras de Tertuliano.	235. Martirio de San Hipólito.	235-270. Anarquía militar en el imperio.
238. Discurso académico de San Gregorio el Taumaturgo.	248. San Cipriano, obispo de Cartago. 250? Muerte de Tertuliano. 250. Persecución de Decio. 258. Martirio de San Cipriano. 259. Martirio de San Fructuoso, Augurio y Eulogio, en Tarracona.	261. Los turcos taghatch invaden China.
244. Correspondencia de Felipe el Árabe con Orígenes. 250. Controversia acerca de la cuestión de los <i>lapsi</i> .	Hacia 270. San Antonio se retira al desierto de Egipto.	

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
280	283 - 296. San Cayo.	282 - 284. Caro. 284 - 305. Diocleciano. 286 - 305. Maximiano.	
	296 - 304. San Marcelino.		
300	308 - 309. San Marcelo. 309 - 310. San Eusebio.	305 - 306. Constancio Cloro. 305 - 311. Galerio. 306 - 337. Constantino el Grande. 308 - 313. Maximino. 308 - 323. Licinio.	Hacia 300. Concilio de Elvira (España) sobre el celibato de los clérigos.
	311 - 314. San Melquíades.		
	314 - 335. San Silvestre I.		314. Concilio de Arles contra los Donatistas (cisma).
320			
	336. San Marcos. 337 - 352. San Julio I.	337 - 361. Constancio.	325. El emperador Constantino reúne el Concilio de Nicea contra los gnósticos y contra el arrianismo. La Iglesia de Alejandria apoyada por la de Roma triunfa entonces del racionalismo antioqueno. Credo de Nicea. La sede de Alejandria es colocada en segundo lugar (después de Roma), la de Antioquia en tercero y la de Jerusalén en el cuarto.
340			344. Concilio de Sárdica. Primado del Pontífice romano.
	352 - 366. San Liberio. 355 - 365. Félix II.		
360		361 - 363. Juliano el Apóstata. 363 - 364. Joviano. 364 - 375. Valentiniano I. 369 - 378. Valente. 375 - 383. Graciano. 379 - 395. Teodosio I.	
	366 - 384. San Dámaso I. 366 - 367. Ursino.		
380			381. El emperador Teodosio reúne el I Concilio de Constantinopla, contra los que negaban la divinidad del Espíritu Santo y contra los arrianos. El Patriarca arriano de Constantinopla, Demófilo, es sustituido por S. Gregorio Nacianceno. El tercer canon revisa la decisión de Nicea y concede el segundo lugar a Constantinopla, postergando a Alejandria.
	384 - 399. San Siricio.	395. Reinan los dos hijos de Teodosio.	
	399 - 401. San Anastasio I.		

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
Hacia 290. Regla de San Pacomio.	295 - 373. San Atanasio de Alejandria.	286. Primer cisma politico de Oriente y Occidente.
313. El sacerdote Arrio es encargado de la Iglesia de Baucalis en Alejandria. Su predicación.	Martirio de Santa Inés, San Sebastián, Santos Cosme y Damián, Santa Catalina, San Mauricio y San Ginés. 313. <i>Edicto de Milán</i> (paz de la Iglesia). 315 - 367. San Hilario de Poitiers.	
Hacia 320. <i>Historia eclesiástica</i> de Eusebio de Cesarea. El arrianismo gana terreno en Antioquia y Constantinopla. Salvo Juliano el Apóstata, los emperadores desde Constantino a Teodosio, son arrianos.	328. Atanasio, obispo de Alejandria. 329. Frumencio, obispo misionero de Abisinia.	323. Constantino, vencido Licinio, queda dueño único del imperio.
<i>Tratado sobre la Trinidad</i> de San Hilario. <i>La Filocalia</i> .	337. Bautismo y muerte de Constantino.	11 de mayo de 330. Dedicación de la nueva capital del imperio, Bizancio (antigua colonia de Megara, subordinada hasta entonces a la metrópoli de Heraclea). Se llamará "Ciudad de Constantino" (Constantinopla).
347. Las <i>Catequesis</i> de San Cirilo de Jerusalén.	356. Prohibición del culto pagano y cierre de sus templos. San Basilio organiza el monaquismo en Capadocia. Santa Melania funda un convento de mujeres en Jerusalén.	361. Con el emperador Juliano se restaura el culto de Mitra.
Antes de 360. La <i>Vida de San Antonio</i> , de San Atanasio.	373. San Ambrosio, obispo de Milán. 379 - 394. Muerte de los tres Capadocios.	
381. <i>Tratado del sacerdocio</i> de San Juan Crisóstomo. Obras de los Padres Capadocios. La Vulgata de San Jerónimo. El latín pasa a ser la lengua sagrada en Occidente.	380. El cristianismo, religión oficial. 384. Muerte de San Dámaso.	
394. Principio de la lucha originista.	390. El emperador Teodosio obligado a hacer penitencia ante San Ambrosio. 396. San Agustín, obispo de Hipona.	395. Invasión del imperio por los hunos.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
400	401 - 417. San Inocencio I.	408 - 450. Teodosio II.	414. Concilios de Jerusalén y de Dióspolis, contra Pelagio.
420	417 - 418. San Zósimo. 418 - 422. San Bonifacio I. 418 - 419. <i>Eulalio</i> . 422 - 432. San Celestino I.		431. <i>Concilio de Éfeso</i> contra Nestorio. San Cirilo de Alejandría prevalece en la causa contra Nestorio, que es depuesto. Victoria de Alejandría contra Constantinopla.
440	432 - 440. San Sixto III. 440 - 461. San León I.		451. El emperador Marciano con el apoyo del papa León, reúne el <i>Concilio de Calcedonia</i> , contra los monofisitas. Victoria de Constantinopla contra Dióscoro de Alejandría y el monje Eutiques. Constantinopla reafirma su preeminencia sobre los otros patriarcados (canon 28). Constitución de Iglesias independientes: nestoriana, monofisita.
460	461 - 468. San Hilario. 468 - 483. San Simplicio.	474 - 491. León II y Zenón. 476 - 497. <i>Basílicos</i> .	
480	483 - 492. San Félix II (III). 492 - 496. San Gelasio I. 496 - 498. San Anastasio II. 498 - 514. San Simaco. 498 - 505. <i>Lorenzo</i> .	491 - 518. Anastasio.	
500	514 - 523. San Hormisdas.	518 - 527. Justino I.	

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
San Agustín orienta la teología latina por nuevos caminos (libertad y gracia) inexplorados por los griegos.	404. Muerte de San Juan Crisóstomo.	Los emperadores romanos al residir en Constantinopla no reinan de hecho más que en la parte oriental del imperio romano.
410. Triunfo de San Agustín contra los donatistas.	410. Muerte del poeta Prudencio. Desenvolvimiento monástico de Lerins.	410. Roma en poder de los bárbaros.
420. San Agustín escribe <i>La Ciudad de Dios</i> .		
428. Nestorio, patriarca de Constantinopla.		428. Invasión anglosajona de la Gran Bretaña.
Hacia 430. Las <i>Colaciones</i> de Casiano.	430. Muerte de San Agustín.	429. Invasión de África por los vándalos.
Reacción monofisita en Alejandría.	432. San Patricio en Irlanda.	
Obras de Julián Pómero.	439. Latrocinio de Éfeso (Triunfo de los monofisitas).	
Homilias y cartas de San León.	444. Muerte de San Cirilo de Alejandría.	
Obras de Próspero de Aquitania.	452. San León detiene a Atila.	
El emperador Zenón cierra la escuela de Edesa, en Persia (nestoriana).		455. Saqueo de Roma por Genserico.
482. <i>Edicto de Zenón</i> . Prohíbe las discusiones sobre las dos naturalezas y rechaza las decisiones de Calcedonia.		
483. Protesta del papa Félix III.		476. El hérulo Odoacro devuelve a Constantinopla las insignias imperiales.
	498. Bautismo de Clodoveo.	
Hacia 500. <i>Apotegmas</i> de los Padres.	502. San Cesáreo, obispo de Arles.	
Obras de Severino Boecio.		

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
520	523 - 526. San Juan I. 526 - 530. San Félix III (IV). 530 - 532. Bonifacio II. 530. <i>Dióscoro</i> . 533 - 535. Juan II. 535 - 536. San Agapito I. 536 - 537. San Silverio. 537 - 555. Vigilio.	527 - 565. Justiniano I.	
540			
	556 - 561. Pelagio I.		553. <i>II Concilio de Constantino</i> , contra los nestorianos. Reflorecimiento vigoroso del monofisismo.
560	561 - 574. Juan III.	565 - 578. Justino II.	
	575 - 579. Benedicto I.		
	579 - 590. Pelagio II.	578 - 582. Tiberio II.	
580		582 - 602. Mauricio.	
	590 - 604. San Gregorio I.		589. <i>III Concilio de Toledo</i> . Abjuración de Recaredo.
600	604 - 606. Sabiniano. 607. Bonifacio III. 608 - 615. San Bonifacio IV.	602 - 610. Focas. 610 - 641. Heraclio.	
	615 - 618. San Deusedit.		
620	619 - 625. Bonifacio V.		
	625 - 638. Honorio I.		633. <i>IV Sínodo de Toledo</i> .

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
Hacia 520. <i>Reglas</i> de San Cesáreo de Arles. 529. <i>Regla</i> de San Benito. 529. Publicación del <i>Código</i> de Justiniano. El Sacro Imperio. Triunfo de las doctrinas césaro-papistas. 536. El emperador Justiniano hace venir a Constantinopla al papa Agapito para deponer al patriarca monofisita de Constantinopla, Antimo. Justiniano contra las sectas (montanistas, docetas, maniqueos).	524. Justino I hace venir a Constantinopla al papa Juan I. 529. San Benito funda Montecassino. 537. Consagración en Constantinopla de "Santa Sofía" (Sabaduría de Dios). 543. Jacobo Baradeo, padre de los <i>jacobitas</i>, consagrado en Edesa.	529. Ofensiva de Justiniano contra el paganismo helénico. Cierre de la Academia de Atenas. Justiniano arrebató Africa a los vándalos e Italia a los ostrogodos y entra en Roma. El papa sujeto de nuevo al emperador.
Obras religiosas de Casiodoro. Obras de San Gregorio de Tours.	Hacia 570. Conversión de los suevos. 580. Muerte de San Martín de Braga. Persecución de los ortodoxos en España. El Patriarca de Constantinopla usurpa el título de Patriarca ecuménico. Hacia 590. San Columbano en Gália. 596. San Agustín de Cantorbery desembarca en Inglaterra.	568. Los lombardos invaden Italia.
(610. Comienzos de la predicción de Mahoma.)	610. Fundación de la Abadía de Westminster. 613. San Galo, apóstol de Suiza.	603. El Senado de Roma cesa en sus funciones. 610. Cosroes, rey de Persia, se apodera de Antioquía y luego de Jerusalén (614).
Obras de San Isidoro de Sevilla.	636. Muerte de San Isidoro de Sevilla.	622. La Hégira de Mahoma. Comienzo de la era musulmana. 626-649. Tai-Tsong el Grande, en China.
638. Ecthesis de Heraclio. (Edicto monotelita contra San Máximo Confesor.)		632. Muerte de Mahoma. 637. El Califa Omar se apodera de Jerusalén. 638. Antioquía cae en poder del Islam.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
640	640. Severino. 640 - 642. Juan IV. 642 - 649. Teodoro I. 649 - 653. San Martín I. 654 - 657. San Eugenio I. 657 - 672. San Vitaliano.	641. Constantino III y Heraclonas. 641 - 668. Constante II.	649. Concilio de Letrán. Contra los monotelitas.
660		668 - 685. Constantino IV Pogonato.	
680	672 - 676. Adeodato. 676 - 678. Dono. 678 - 681. San Agatón. 682 - 683. San León II. 684 - 685. San Benedicto II. 685 - 686. Juan V. 686 - 687. Conon. 687. Teodoro. 687 - 692. Pascual. 687 - 701. San Sergio.	685 - 695. Justiniano II. 695 - 698. Leoncio. 698 - 705. Tiberio III.	680 - 681. III Concilio de Constantinopla. Condenación del monotelismo. 691. Concilio de Trullo. Base del derecho canónico de Oriente.
700	701 - 705. Juan VI. 705 - 707. Juan VII. 708. Sisinio. 708 - 715. Constantino I.	705 - 711. Justiniano II (segunda vez). 711 - 713. Filípico Bardano. 713 - 716. Anastasio II. 716 - 717. Teodosio III. 717 - 741. León III el Isáurico.	
720	715 - 731. San Gregorio II. 731 - 741. San Gregorio III.		
740	741 - 752. San Zacarías. 752. Esteban. 752 - 757. Esteban II. 757 - 767. San Paulo I.	741 - 775. Constantino V Coprónimo.	(754. Constantino V reúne un concilio iconoclasta.)
760	767 - 768. Constantino II. 768. Felipe. 768 - 772. Esteban III. 772 - 795. Adriano I.	774 - 780. León IV.	

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
648. Constante II intenta un nuevo arreglo (Edicto prohibiendo las discusiones). (653. Composición del Corán.)	646. Muerte de San Braulio de Zaragoza. 653. Conversión de los lombardos. 655. El papa Martín relegado al Quersoneso. 667. Muerte de San Ildefonso de Toledo.	643. Caída de Alejandría. Caída de Persia. 663. Constante II viene a Roma. 669-708. Los árabes conquistan África del norte. 673 Desastre del Islam frente a Constantinopla. 687. Se alza la mezquita de Omar en Jerusalén. 698. Toma de Cartago por los árabes.
Obras de San Beda el Venerable.		711. Los árabes invaden España. 717. Constantinopla es asediada por los musulmanes.
Obras de San Juan Damasceno. 725. Edicto de León III, contra el culto de las imágenes. Comienzo de la disputa iconoclasta (origen de las sectas paulicianas, bogomilas entre los eslavos, cátaras y albigeneses en Occidente).	Gregorio III, último papa confirmado por el emperador. 730. San Bonifacio evangeliza Germania. 735. Muerte de San Beda el Venerable. 749. Muerte de San Juan Damasceno. 756. Fundación de los Estados de la Iglesia.	732. Victoria de Carlos Martel sobre los árabes en Poitiers. 773. Aparición de la numeración árabe. 778. Rolando en Roncesvalles.
755. Regla de San Crudegango para los canónigos.		

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
780		780 - 797. Constantino VI.	785. La emperatriz Irene propone al papa Adriano la reunión de un <i>Concilio en Constantinopla</i> .
	795 - 816. San León III.	797 - 802. Irene.	786. Para librarse del tumulto el Concilio se refugia en <i>Nicea</i> . Es condenada la doctrina iconoclasta.
800		802 - 811. Nicéforo.	794. Concilio de Francfort sobre el culto de las imágenes.
	816 - 817. Esteban IV. 817 - 824. San Pascual I.	811 - 813. Miguel I. 813 - 820. León V el Armenio.	809. Concilio de Aquisgrán sobre la adición del <i>Filioque</i> .
820	824 - 827. Eugenio II. 827. Valentin. 827 - 844. Gregorio IV.	820 - 829. Miguel II el Tamudo.	
		829 - 842. Teófilo.	
840	844. Juan. 844 - 847. Sergio II. 847 - 855. San León IV.	842 - 856. Teodora. 842 - 867. Miguel III el Beodo.	
	855 - 858. Benedicto III. 855. Anastasio. 858 - 867. San Nicolás I.		
860		867 - 886. Basilio I el Macedonio.	869. Concilio de Constantinopla. Deposición de Focio.
	867 - 872. Adriano II. 872 - 882. Juan VIII.		
880	882 - 884. Marino I. 884 - 885. Adriano III. 885 - 891. Esteban V. 891 - 896. Formoso. 896. Bonifacio VI. 896 - 897. Esteban VI. 897. Romano. 897. Teodoro II. 898 - 900. Juan IX. 900 - 903. Benedicto IV. 903. León V. 903 - 904. Cristóbal. 904 - 911. Sergio III. 911 - 913. Anastasio III. 913 - 914. Landón. 914 - 928. Juan X.	886 - 912. León VI el Filósofo.	
900		912 - 959. Constantino VII. 912 - 919. Alejandro.	906. Concilio de Barcelona.
		919 - 944. Romano I	

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
El patriarca Nicéforo y San Teodoro Estudita son el alma de la lucha antiiconoclasta.		
Mentalidad oriental en la coronación de Carlomagno: "La Iglesia latina, rama desgajada del tronco cristiano; el Occidente, provincia rebelde al poder legítimo del sucesor de Constantino".	800. Carlomagno "usurpa" el título de emperador. 803. Carlomagno conquista y bautiza la Sajonia.	801. Ludovico Pío conquista Barcelona.
	817. Reforma monástica de San Benito de Aniano.	814. Muerte de Carlomagno.
	826. Muerte de San Teodoro Estudita.	820. Invasiones normandas y árabes en Occidente.
843. La emperatriz Teodora celebra solemnemente el <i>triunfo de la ortodoxia</i> .		842. El clero budista reina en el Tibet.
844. Controversia eucarística en Occidente.		846. Saqueo de San Pedro de Roma por los árabes.
Polémica con Focio y su excomunión.	856. Muerte de Rabano Mauro. Misión de Cirilo y Metodio entre los eslavos.	
	863. Bautizo de Boris de Bulgaria.	
	865. Muerte de Pascasio Radberto.	
	878. Conversión del rey de Dinamarca.	885. Los normandos asedian París.
		899. Consagración de la catedral de Santiago de Compostela.
905. Disputa acerca de la tetragamia.	910. Fundación de Cluny.	

Cronología

PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
928 - 929. León VI. 929 - 931. Esteban VII. 931 - 936. Juan XI.		
936 - 939. León VII. 939 - 942. Esteban VIII.		
942 - 946. Marino II.		
946 - 955. Agapito II.		
955 - 963. Juan XII.	959 - 963. Romano II.	
963 - 965. León VIII. 964. <i>Benedicto</i> V. 965 - 972. Juan XIII.	963 - 969. Nicéforo Focas. 969 - 976. Juan Zimices.	
972. <i>Benedicto</i> VI. 974. <i>Bonifacio</i> VII. 974 - 983. <i>Benedicto</i> VII.	976 - 1025. Basilio II. 976 - 1028. Constantino VIII.	
983 - 984. Juan XIV. 984 - 985. <i>Bonifacio</i> VII. 985 - 996. Juan XV.		
996 - 999. Gregorio V. 996 - 998. Juan XVI. 999 - 1003. Silvestre II.		
1003. Juan XVII. 1003 - 1009. Juan XVIII.		
1009 - 1012. Sergio IV.		
1012 - 1024. <i>Benedicto</i> VIII.		
1024 - 1033. Juan XIX.	1028 - 1056. Zoe. 1028 - 1034. <i>Romano</i> III.	
1033 - 1045. <i>Benedicto</i> IX.	1034 - 1041. <i>Miguel</i> IV.	
1044. Silvestre III. 1045 - 1046. Gregorio VI. 1046 - 1047. Clemente II. 1047 - 1048. Dámaso II. 1048 - 1054. San León IX. 1054 - 1057. Víctor II. 1057 - 1058. Esteban IX. 1058 - 1059. <i>Benedicto</i> X. 1058 - 1061. Nicolás II.	1041 - 1042. <i>Miguel</i> V. 1042 - 1056. <i>Constantino</i> IX <i>Monómaco</i> . 1056. Teodora. 1056. Miguel VI. 1057 - 1059. Isaac Comneno. 1059 - 1066. Constantino X <i>Ducas</i> .	1041. El Concilio de Niza ra la tregua de Dios.

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	926. San Odón, abad de Cluny.	929. Fundación del Califato de Córdoba.
	945. La princesa rusa Olga es bautizada en Constantinopla.	955. Otón I detiene a los húngaros.
	961. Muerte de Haakon, primer rey católico de Noruega.	961. Creta reconquistada del Islam. 962. Fundación del Sacro Imperio romano germánico. 963. Antioquía tomada a los árabes.
(980 - 1037. Vida de Avicena.)	982. San Romualdo funda la Camaldula.	
La lucha del sacerdocio y del imperio es considerada en Oriente como una quiebra de la idea del Sacro Imperio: fusión del Estado universal y de la Iglesia (Constantino, Justiniano). Primer paso en Occidente hacia la laicización del Estado (sumisión primero a lo espiritual, y más tarde, separación).	985. Bautismo de San Esteban de Hungría. 986. Conversión del príncipe ruso Vladimiro. 990. Juan XV lanza la idea de la <i>Tregua de Dios</i> . 998. Excomunión de Roberto el Piadoso. 1000. Conversión de Islandia y Groenlandia.	1003. Enrique II, emperador del Sacro Imperio.
Primer paso en Oriente hacia el Estado cristiano, idea bastardeada de la concepción "Imperio cristiano universal".	1010. Destrucción de la basílica del Santo Sepulcro.	1014. Victoria de Constantinopla sobre los búlgaros.
	1028. Muerte de Fulberto de Chartres.	
	1038. San Gualberto funda Vallumbrosa. San Pedro Damián, reformador.	
	1043 - 1054. Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla.	
	1048. San Bruno funda los Cartujos.	
1057. El cardenal Humberto publica <i>Contra los simoníacos</i> . 1057 - 1072. Campaña reformadora de San Pedro Damián.	1054. La ruptura griega (entre Miguel Cerulario y los legados del papa).	

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
1060	1061 - 1063. Alejandro II. 1061 - 1069. <i>Honorio II.</i>	1067 - 1068. Eudoxia, Miguel VII, Constantino XI. 1068 - 1071. Romano IV Diógenes. 1072 - 1078 Miguel Parapinacio.	
	1073 - 1085. San Gregorio VII	1078 - 1081. Nicéforo Botoniato.	1079. Concilio de Roma contra Berengario (sobre la presencia real).
1080	1080 - 1110. <i>Clemente III.</i>	1081 - 1118. Alejo I Comneno.	
	1086 - 1087. Víctor III. 1088 - 1099. Urbano II.		
1100	1099 - 1118. Pascual II. 1100. <i>Teodorico.</i> 1102. <i>Alberto.</i>		
	1105 - 1110. <i>Silvestre IV.</i>		1107. Concilio de Troyes sobre las investiduras.
	1118 - 1119. Gelasio II. 1118 - 1121. <i>Gregorio VIII.</i> 1119 - 1124. Calixto II.	1118 - 1143. Juan II Comneno.	
1120	1124 - 1130. Honorio II. 1124. <i>Celestino II.</i>		1121. El Concilio de Soissons condena a Abelardo. 1123. I Concilio de Letrán. Fin de la lucha de las investiduras.
	1130 - 1143. Inocencio II. 1130 - 1138. <i>Anacleto II.</i>		1132 - 1145. El patriarca de Alejandria G. Ibn Turayk, abandona el copto e introduce el árabe en el culto.
	1138. <i>Víctor IV.</i>		1139. II Concilio de Letrán. Fin del cisma. Deposición de Arnaldo de Brescia.
1140			1140. Concilio de Sens, contra Abelardo.
	1143 - 1144. Celestino II. 1144 - 1145. Lucio II. 1145 - 1153. Eugenio III.	1143 - 1180. Manuel I Comneno.	
	1153 - 1154. Anastasio IV. 1154 - 1159. Adriano IV.		
	1159 - 1181. Alejandro III. 1159 - 1164. <i>Víctor IV.</i>		

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	1071. Reforma monástica de Hirschau. El monte Atos, foco de vida monástica.	1060 - 1150. San Saturnino de Tolosa. 1064. El Sultán Alp Arslan arrebató Armenia y una parte de Asia Menor a Romano IV. 1066. Conquista de Inglaterra por los normandos.
1098 - 1109. Obras de San Anselmo.	1094. Consagración de San Marcos de Venecia. 1098. Fundación del Cister. Muerte de Santo Domingo de la Calzada.	1084. Los árabes se apoderan de Antioquia. 1085. Alfonso VI conquista Toledo.
1109. Guillermo de Champeaux funda en París la escuela de San Víctor.	1106 - 1125. Enrique V. Continuación de la lucha de las investiduras. 1118. Fundación de la orden de los Templarios (Jerusalén). Basilio, jefe de los bogomilas, es quemado vivo en Constantinopla. Sus adeptos (cátaros, albigenses) se refugian en Occidente. 1120. San Norberto funda los Premonstratenses. 1122. Concordato de Worms.	1096 - 1099. Primera cruzada. 1099. Toma de Jerusalén por los cruzados.
(1126 - 1198. Vida de Averroes.)	1130. Muerte de San Isidro Labrador.	1125. Construcción de Angkor-Vat.
Hacia 1150. Pedro Lombardo termina las <i>Sentencias</i> . 1150 - 1151. Decreto de Graciano.	1141. Muerte de Hugo de San Víctor. 1148. Muerte de Guillermo de San Thierry. 1152. Muerte de Sugerio, abad de S. Denys. 1153. Muerte de San Bernardo. 1156. Muerte de Pedro el Venerable. 1158. Fundación de la Orden de los Carmelitas.	1144. Edesa cae en poder de los musulmanes. 1147. Segunda cruzada.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
1160	1164 - 1168. <i>Pascual</i> III. 1168 - 1170. <i>Calixto</i> III.		
1180	1179 - 1180. <i>Inocencio</i> III. 1181 - 1185. <i>Lucio</i> III. 1185 - 1187. <i>Urbano</i> III. 1187. <i>Gregorio</i> VIII. 1187 - 1191. <i>Clemente</i> III. 1191 - 1198. <i>Celestino</i> III. 1198 - 1216. <i>Inocencio</i> III.	1180 - 1183. <i>Alejo</i> II <i>Comneno</i> . 1183 - 1185. <i>Andrónico</i> I <i>Comneno</i> . 1185 - 1195. <i>Isaac</i> II <i>el Angel</i> . 1195 - 1203. <i>Alejo</i> III.	1179. III Concilio de Letrán. Fin del cisma. Normas para la elección del papa.
1200		1203. <i>Alejo</i> IV. 1203. <i>Alejo</i> V. 13 abril 1204. <i>Saqueo de Constantinopla</i> por los cruzados; <i>Balduino</i> de Flandes cibe la corona imperial (1204. <i>Balduino</i> I; 1206. <i>Enrique</i> ; 1216. <i>Pedro</i> de Courtenay; 1217. <i>Yolanda</i> ; 1219. <i>Roberto</i> ; 1228. <i>Balduino</i> II; 1230. <i>Juan</i>). Los emperadores bizantinos se refugian en Trebizonda y Nicea.	
1220	1216 - 1227. <i>Honorio</i> III. 1227 - 1241. <i>Gregorio</i> IX.		1215. IV Concilio de Letrán. Condenación de valdenses y albigenses. Imposición de la confesión y comunión anual obligatoria. Decretos sobre el matrimonio. Jerarquía de las sedes patriarcales: Roma, Constantinopla, Alejandria, Antioquia, Jerusalén.
1240	1241. <i>Celestino</i> IV. 1243 - 1254. <i>Inocencio</i> IV. 1254 - 1261. <i>Alejandro</i> IV.		1245. I Concilio de Lyon. Contra <i>Federico</i> II.
1260	1261 - 1264. <i>Urbano</i> IV. 1265 - 1268. <i>Clemente</i> IV. 1271 - 1276. <i>S. Gregorio</i> X. 1276. <i>B. Inocencio</i> V. 1276. <i>Adriano</i> V. 1276 - 1277. <i>Juan</i> XXI. 1277 - 1280. <i>Nicolás</i> III.	1261. <i>Miguel</i> VIII <i>Paleólogo</i> reconquista Constantinopla.	1274. <i>Gregorio</i> X convoca en <i>Lyon</i> un Concilio para la unión. Asiste el emperador <i>Miguel</i> VIII, pero el pueblo griego sigue hostil a Roma. El emperador permanece fiel hasta su muerte (1282). El emperador <i>Andrónico</i> rompe con los "uniatas".

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	1164. Muerte de Pedro Lombardo. 1170. Nacimiento de Santo Domingo de Guzmán. 1173. Comienzo de los valdenses en Occidente. 1182. Nacimiento de San Francisco de Asís. 1185. La Iglesia de Bulgaria se hace autocéfala. 1198. Fundación de los Trinitarios. 1207. El patriarca Miguel IV consagra a Láscaris en Nicea como emperador romano. 1208. Comienzos de la Orden de San Francisco. 1216. Confirmación de la Orden de Predicadores por Honorio III. 1221. Muerte de Santo Domingo. 1225. Nacimiento de Santo Tomás de Aquino.	1187. Saladino se apodera de Jerusalén. 1189. Tercera cruzada. 1190. Muerte de Federico Barbarroja. 1198. Muerte de Averroes. 1202. Cuarta cruzada. 13 de abril de 1204. Saqueo de Constantinopla por los cruzados. 1213. Batalla de Muret. 1214. Los mogoles conquistan China del norte. 1217. Quinta cruzada. 1220. Los mogoles en Persia. 1227. Muerte de Gengis-Khan. 1228. Sexta cruzada.
1234. <i>Decretum Gregorii</i> por San Raimundo de Peñafort.		
1248-1260. San Alberto Magno dirige el estudio de Colonia.	1246. Juan de Plancarpino, misionero entre los mogoles.	1240. Los mogoles en Rusia y luego en Polonia.
1259. San Buenaventura escribe el <i>Itinerario</i> .	1256. Los Ermitaños de San Agustín.	1248. Séptima cruzada.
1259. Santo Tomás compone la <i>Suma contra gentiles</i> .	Muerte de San Pedro Nolasco, cofundador de los Mercedarios.	1259. El turco Otman funda el imperio otomano.
1263. <i>Comentarios sobre Aristóteles</i> de Santo Tomás de Aquino.		
1266-1272. <i>Suma Teológica</i> de Santo Tomás de Aquino.		
1266-1268. <i>Obras</i> de Rogerio Bacon.	1274. Muerte de Santo Tomás y de San Buenaventura.	1270. Octava cruzada.
	1275. Muerte de San Raimundo de Peñafort.	1271-1295. Marco Polo en China.

Cronología

FECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
1280	1281 - 1285. Martin IV. 1285 - 1287. Honorio IV. 1288 - 1292. Nicolás IV. 1294. San Celestino V. 1294 - 1303. Bonifacio VIII.	1282 - 1328. Andrónico II.	
1300	1303 - 1304. Benedicto XI. 1305 - 1314. Clemente V.		
1320	1316 - 1334. Juan XXII. 1328 - 1330. Nicolás V. 1334 - 1342. Benedicto XII.		1311 - 1312. Concilio de Viena. Supresión de los Templarios. Errores de los Begardos y Beguinos.
1340	1342 - 1352. Clemente VI. 1352 - 1362. Inocencio VI	1341 - 1391. Juan V Paleólogo. 1341 - 1355. Juan VI Cantacuceno. 1354 - 1356. Mateo.	
1360	1362 - 1370. Urbano V. 1370 - 1378. Gregorio XI.		
1380	1378 - 1389. Urbano VI. 1378 - 1394. Clemente VII. 1389 - 1404. Bonifacio IX. 1389 - 1424. Benedicto XIII.	1391 - 1425. Manuel II Paleólogo.	

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	1280. Muerte de San Alberto Magno.	1282. Vísperas sicilianas.
	1292. Muerte de Rogerio Bacon.	
	1298. Muerte de Jacobo de Vorágine.	
Hacia 1300. Enseñanza de Duns Scoto en Oxford.	1300. Primer año jubilar.	
1302. La Bula <i>Unam Sanctam</i> , ordenada a poner término al conflicto entre el Papado y Felipe el Hermoso.	1301. Muerte de Santa Gertrudis.	
1309. Los Dominicos adoptan a Santo Tomás como Doctor oficial.	1308. Muerte de Duns Scoto.	
1312. Dante, <i>La Divina Comedia</i> .	1309 - 1377. Los papas en Aviñón.	
Hacia 1320. Guillermo de Ockam escribe en Oxford sus <i>Comentarios</i> a las Sentencias.	1309. Muerte de Santa Ángela de Foligno.	
	1315. Muerte de Raimundo Llullio.	
	1321. Muerte de Dante.	
	1327. Muerte del maestro Eckhart.	
	1336. Muerte de Santa Isabel de Portugal.	1339. Comienzo de la guerra de los cien años.
Siglo XIV. Constantinopla se apasiona por la cuestión del Hesicasmo.	1346. Es erigido el patriarcado de Servia.	
	1347. Muerte de Guillermo de Ockham.	1348 - 1350. La peste negra.
		1356. El sultán Solimán atraviesa el Bósforo.
1359. Muerte de Gregorio Palamas, defensor del Hesicasmo.	1361 - 1365. Muerte de Taulero y Enrique Suso.	1365. Conquistas de Tamerlán.
	1369. Abjuración del emperador Juan V en Roma.	1368. Dinastía Ming en China.
	1373. Muerte de Santa Brígida de Suecia.	
	1377. Santa Catalina de Siena conduce a Gregorio XI a Roma.	
	1380. Muerte de Santa Catalina de Siena.	
	1381. Muerte de Ruysbroeck.	1385. Batalla de Aljubarrota.
	1386. Muerte de Wicleff.	
		1396. Fracaso de los cruzados en Nicópolis.
	1398. Juan Huss en Praga.	

Cronología

ECHAS	PAPAS	EMPERADORES ROMANOS	CONCILIOS
1400	1404 - 1406. Inocencio VII. 1406 - 1415. Gregorio XII. 1409 - 1410. Alejandro V. 1410 - 1415. Juan XXIII.		1414 - 1418. Concilio de Constanza. Unidad de la Iglesia. Condenación de Wicleff y de Juan Huss.
1420	1417 - 1431. Martín V. 1424 - 1429. Clemente VIII. 1424. Benedicto XIV.	1425 - 1448. Juan VII Paleólogo.	
1440	1431 - 1447. Eugenio IV. 1439 - 1449. Félix V. 1447 - 1455. Nicolás V.	1448 - 1453. Constantino XII.	8 de enero de 1438. Concilio para la unión en Ferrara, continuado en 1439 en Florencia. Acto de la unión el 6 de julio de 1439, en la catedral de Florencia. El patriarca de Constantinopla José muere reconciliado con Roma.
1460	1455 - 1458. Calixto III. 1458 - 1464. Pío II. 1464 - 1471. Paulo II. 1471 - 1484. Sixto IV.	29 de mayo 1453. Constantino XII muere defendiendo su ciudad contra el invasor musulmán. Fin del imperio romano de Bizancio.	
1480	1484 - 1492. Inocencio VIII. 1492 - 1503. Alejandro VI.		

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
Hacia 1420. <i>La imitación de Cristo</i> .	1419. Muerte de San Vicente Ferrer.	1418. Portugal ocupa Madeira.
7 de julio 1438. Pragmática sanción de Bourges: primera exposición oficial del galicanismo.	1431. Santa Juana de Arco es quemada viva en Rouen.	1431. Portugal ocupa las Azores.
1453. Después de la ocupación musulmana, germina en Bizancio la idea de colaboración con el invasor para vengarse de Roma. Se confía en el apoyo de Rusia. En Rusia nace la consigna: Moscú la tercera Roma. (1465. Marsilio Ficino: <i>Institutiones Platonicæ</i> .)	1439. Constitución de las Iglesias "unidas" entre los griegos, armenios, jacobitas, caldeos y maronitas. 1441. Liturgia de acción de gracias en Moscú (después del concilio de Florencia). El metropolitano Isidoro hace conmemoración del papa. 1444. Fracaso de la cruzada en Varna. 1450. Reacción antiunionista en Constantinopla y condenación del acto de Florencia. 1452. Acto de unión en Santa Sofía. Actúa como legado romano Isidoro. 1453. Genadio Scolarios investido y consagrado patriarca por el Sultán. 1455. Muerte de Fray Angélico. 1459. Muerte de San Antonino en Florencia. 1463. Muerte de San Diego de Alcalá. 1472. Muerte de Bessarión.	1450. Gutenberg inventa la imprenta. 1452. Federico III, último emperador germánico coronado por el papa. 1453. Saqueo de Constantinopla por Mahomet II. 1459. El sultán, dueño de los Balcanes.
	1495. Muerte de Gabriel Biel. 1498. Savonarola es quemado vivo en Florencia.	1469. Boda de Isabel y Fernando. 1481. Muerte de Mahomet II. 1492. Fin de los reinos musulmanes en España. 1492. Descubrimiento de América por Cristóbal Colón. 1497. Viaje de Vasco de Gama.

Cronología

FECHAS	PAPAS	MONARCAS	CONCILIOS
1500	1503. Pío III. 1503 - 1513. Julio II.		
1513	1521. León X.	(1517. El sultán Selim I se proclama heredero de los emperadores de Bizancio.)	1512 - 1517. V Concilio de Letrán. Condenación de la doctrina de la supremacía del Concilio sobre el papa.
1522	1523. Adriano VI. 1523 - 1534. Clemente VII.		
1534	1549. Paulo III.		
1545	1550 - 1555. Julio III. 1555. Marcelo II. 1555 - 1559. Paulo IV. 1559 - 1565. Pío IV. 1566 - 1572. San Pío V. 1572 - 1585. Gregorio XIII.		1545 - 1563. Concilio de Trento Afirmación de la fe católica y contra el protestantismo.

Cronología

DOCTRINA	VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
	1507 - 1508. Rafael y Miguel Ángel en Roma.	1504. Muerte de Isabel la Católica.
		1513. Balboa descubre el Pacífico.
1518. Lutero comparece ante Cayetano.	1517. Muerte del cardenal Cisneros. Biblia Poliglota Complutense.	1519. Hernán Cortés en Méjico.
	1520. Excomunión de Lutero.	1519. Viaje de Magallanes.
1522. Cayetano pone fin a su comentario a la <i>Suma Teológica</i> .	1521. Íñigo de Loyola herido en Pamplona.	Elección de Carlos V.
	1523. Gustavo Vasa, rey de Suecia.	1524. Pizarro sale hacia el Perú.
	1526. Muerte de Silvestre de Ferrara.	1527. Saqueo de Roma.
(1530. Melanchthon redacta la <i>Confesión de Augsburgo</i> .)	1530. Confesión de Augsburgo.	
(1531. Enrique VIII funda la Iglesia anglicana.)	(1531. Muerte de Zwinglio.)	1533 - 1584. Reinado de Iván el Terrible.
(1534. Biblia de Lutero.)	1532. Muerte de Erasmo de Rotterdam.	1534. Jaime Cartier en Canadá.
(1536. <i>La institución cristiana</i> de Calvino.)	1535. Martirio de San Juan Fischer y Santo Tomás Moro.	
1539. Fundación de la Compañía de Jesús.	1536. Muerte de Erasmo.	
	1540. Paulo III aprueba la Compañía de Jesús.	1541 - 1542. Orellana recorre el Amazonas.
(1546. Muerte de Lutero.)	1542. San Francisco Javier a las Indias.	
	1546. Muerte de Francisco de Vitoria.	
1549 - 1597. Los <i>Catecismos</i> de San Pedro Canisio.	1547. Muerte de Enrique VIII de Inglaterra.	1553. Ejecución de Miguel Servet.
1556. La <i>Guía de Pecadores</i> de fray Luis de Granada.	1555 - 1640. Los Jesuitas en Etiopía.	
(1557. Knox en Escocia.)	1556. Muerte de San Ignacio de Loyola.	1558. Muerte de Carlos V.
1560. <i>El De locis theologicis</i> de Melchor Cano.	1562. Muerte de San Pedro de Alcántara.	
	El título de Zar de Rusia confirmado por el patriarca de Constantinopla.	1565. Legazpi y Urdaneta en Filipinas.
1566. Pío V publica el <i>Catecismo del Concilio de Trento</i> .	1564. San Felipe de Neri funda la Congregación del Oratorio.	
(1567. Condenación de Bayo.)	1566. Muerte de Luis de Blois.	
1575. Francisco Suárez comienza su enseñanza.	1572. La noche de San Bartolomé.	1571. Victoria de Lepanto.

Cronología

FECHAS	PAPAS	CONCILIOS	DOCTRINA
1580	1585 - 1590. Sixto V. 1590. Urbano VII. 1590 - 1591. Gregorio XIV. 1591. Inocencio IX. 1592 - 1605. Clemente VIII		1583 - 1632. Teología de D. Petau. 1592. Revisión de la Vulgata.
1600	1605. León XI. 1605 - 1621. Paulo V.		1608. La <i>Introducción a la vida devota</i> de San Francisco de Sales. 1614. <i>El Ejercicio de perfección</i> del P. Rodríguez.
1620	1621 - 1623. Gregorio XV. 1623 - 1644. Urbano VIII.		1630. Juan de Santo Tomás, profesor de Teología en Alcalá. 1633. Condenación de Galileo.
1640	1644 - 1655. Inocencio X.		(1640. Jansenio: <i>Augustinus.</i>) (1640. <i>Confesión de la fe ortodoxa</i> en Kiev.)
	1655 - 1667. Alejandro VII.		1655. Escritos de M. Olier.
1660	1667 - 1669. Clemente IX. 1670 - 1676. Clemente X.		
	1676 - 1689. Inocencio XI.	(1672. Concilio de Jerusalén. Las Iglesias Ortodoxas se oponen al Calvinismo.)	1675. El P. Cl. de la Colombière recibe comunicación de las visiones de Sta. Margarita María.
1680	1689 - 1691. Alejandro VIII. 1691 - 1700. Inocencio XII.		1681. Publicación de <i>El Corazón admirable de la Sma. Madre de Dios</i> de San Juan Eudes. 1687. Condenación de Molinos.
1700	1700 - 1721. Clemente XI.		1712. <i>Tratado de la verdadera devoción a la Sma. Virgen</i> de San Luis G. de Montfort. 1713. Bula <i>Unigenitus</i> condenando las proposiciones jansenistas de Quesnel.

Cronología

VIDA DE LA IGLESIA	JALOÑES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
1580. Victoria de Guillermo de Orange sobre los católicos. 1582. Muerte de Santa Teresa de Jesús. 1588. Muerte de Fray Luis de Granada. 1589. Es erigida en patriarcado la metrópoli de Moscú. 1590. Persecución en el Japón. 1591. Muerte de San Juan de la Cruz. 1598. Edicto de Nantes. 1600. Muerte de Molina. 1604. Muerte de Báñez. 1610. Muerte de Benito de Canfeld, capuchino. 1611. Pedro de Bérulle funda el Oratorio francés. 1617. Muerte de Francisco Suárez. 1621. Muerte de San Roberto Belarmino. 1622. Muerte de San Francisco de Sales. 1638. Violenta persecución en el Japón. Cirilo Lucaris, patriarca de Constantinopla, es estrangulado por orden del Sultán. 1639. Es estrangulado el patriarca Cirilo II. 1641. Muerte de Santa Juana de Chantal. 1654. Muerte de San Pedro Claver, apóstol de los negros. 1655. <i>Cartas Provinciales</i> de Pascal. 1660. Muerte de San Vicente de Paúl. 1664. Reforma de <i>La Trapa</i> por Rancé. 1666. Raskol en Rusia. 1689. Muerte de Cristina de Suecia en Roma. 1702. Muerte de San José Oriol. 1704. Muerte de Bossuet y Bourdaloue. 1715. Muerte de Fénelon. 1717. La Francmasonería.	1580. Portugal incorporado a España. 1582. Reforma gregoriana del calendario. 1588. La Armada invencible. 1598. Muerte de Felipe II de España. 1605. Primera edición del <i>Quijote</i>. 1608. Las Reducciones de Paraguay. 1609. Expulsión de los moriscos. 1613. La dinastía Romanov, en Rusia. 1616. Mueren Cervantes y Shakespeare. 1635. Muerte de Lope de Vega. 1636. Fundación de la universidad Harvard. 1640. Muerte de Rubens. Guerras de separación de Portugal y Cataluña. 1648. Dictadura de Cromwell en Inglaterra. Fin de la Guerra de los Treinta Años. Paz de Westfalia. 1650. Muerte de Descartes. 1653. Dinastía manchú en China. 1660. Muerte de Velázquez. 1667. <i>El Paraíso perdido</i> de Milton. 1669. Muerte de Rembrandt. 1681. Muerte de Calderón. 1682. Muerte de Murillo. 1682. Newton descubre la ley de la gravedad. 1682 - 1725. Reinado de Pedro el Grande. 1683. Viena asediada por los turcos. 1685. Revocación del Edicto de Nantes. 1685 - 1750. Juan Sebastián Bach. 1700. Muere Carlos III: Felipe V rey de España, guerra de sucesión. 1713. Tratado de Utrecht.

Cronología

FECHAS	PAPAS	CONCILIOS	DOCTRINA
1720	1721 - 1724. Inocencio XIII. 1724 - 1730. Benedicto XIII. 1730 - 1740. Clemente XII.		(1738. Wesley funda el metodismo.)
1740	1740 - 1758. Benedicto XIV. 1758 - 1769. Clemente XIII.		(1751. <i>La Enciclopedia</i> .)
1760	1769 - 1774. Clemente XIV. 1775 - 1799. Pío VI.		
1780			
1800	1800 - 1823. Pío VII.		1802. <i>El Genio del Cristianismo</i> de Chateaubriand.
1820	1823 - 1829. León XII. 1829 - 1830. Pío VIII. 1831 - 1846. Gregorio XVI.		1819. <i>El Papa</i> de J. de Maistre. (1830 - 1831. El periódico <i>L'Avenir</i> .) (1830 - 1842. <i>El Curso de Filosofía positiva</i> de Comte.) 1832. Condensación de <i>L'Avenir</i> (Lamennais). 1833. Conferencias de Notre-Dame de Lacordaire.
1840	1846 - 1878. Pío IX.		(1840. <i>¿Qué es la propiedad?</i> de Proudhon). 1841. Dom Guéranger empieza <i>L'année liturgique</i> . 1854. Dogma de la Inmaculada Concepción.

Cronología

VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
1721. El patriarcado de Mpsú es reemplazado por un sínodo totalmente esclavizado por el Estado.	1725. Muerte de Pedro el Grande.
1732. San Alfonso María de Ligorio funda los Redentoristas.	1740. Guerra de sucesión austriaca.
1742. Muerte de Massillon.	1749 - 1832. Vida de Goethe.
1745. Persecución en el Tonquín.	1755. Expulsión de los jesuitas del Paraguay
1747. La <i>España Sagrada</i> del P. Enrique Flórez.	1762. Catalina de Rusia.
1773. Clemente XIV suprime la Compañía de Jesús.	1767. Expulsión de los jesuitas de España.
1787. Muerte de San Alfonso María de Ligorio.	1770 - 1827. Vida de Beethoven.
1790. Constitución civil del clero en Francia.	1776. Proclamación de la independencia de los Estados Unidos.
1801. Concordato con Francia.	1776. Primer sindicato obrero en Inglaterra.
1802. Secularización en Alemania.	1778. Muerte de Voltaire y de Rousseau.
(1804. Fundación de la Sociedad Bíblica de Londres.)	1778 - 1783. Guerra de la independencia americana.
1814. Restablecimiento de la Compañía de Jesús.	1781. <i>Crítica de la Razón Pura</i> de Kant.
1821. Concordato con Prusia.	1787. Votación de la constitución americana.
1821. El patriarca de Constantinopla ahorcado por los turcos.	1793. Decapitación de Luis XVI.
1824. Muerte de Catalina Emmerich.	1794. Decapitación de Robespierre.
1827. Concordato con los Países Bajos.	1804. Coronación de Napoleón.
1833. El parlamento griego proclama la separación de la iglesia griega de Constantinopla.	1808. Guerra de la independencia española contra Napoleón.
1843. Conversión de Newman.	1810. Insurrección de las colonias españolas de América.
1845 - 1852. Persecución en Colombia.	1812. Cortes de Cádiz.
1848. Patriarcado de la Iglesia servia (Carlovitz).	1814. Construcción por Stephenson de la primera locomotora.
1850. Restablecimiento de la jerarquía en Inglaterra.	1822. Ley de Fresnel.
1851. Concordato con España.	1830. Ley de Faraday.
1859. Muerte del Cura de Ars, San Juan Bautista Vianney.	Independencia de Bélgica.
	1848. Muerte de Jaime Balmes.
	1849. Ocupación de Roma por los franceses.
	1854 - 1856. Guerra de Crimea.

Cronología

FECHAS	PAPAS	CONCILIOS	DOCTRINA
1860		1869. <i>Concilio Vaticano</i> Dogma de la infalibilidad pontificia.	(1863. La <i>Vida de Jesús</i> de Renán.) 1864. El <i>Syllabus</i> . Contra los principales errores contemporáneos.
1880	1878 - 1903. León xiii.		1885. Enciclica <i>Aeterni Patris</i> , sobre la restauración de la doctrina de Santo Tomás. 1891. Enciclica <i>Rerum Novarum</i> acerca de la cuestión social.
1900	1903 - 1914. San Pío x.		1901. <i>Las gracias de la oración</i> del P. Poulain. 1905. Decreto <i>Sacra Tridentina Synodus</i> sobre la comunión frecuente. 1907. Decreto <i>Lamentabili</i> y Enciclica <i>Pascendi</i> contra el modernismo.
1920	1914 - 1922. Benedicto xv.		1911. <i>La evolución mística</i> del P. Arinterio. 1917. Promulgación del <i>Código de derecho canónico</i> . 1920. Enciclica <i>Maximum illud</i> sobre las misiones.
	1922 - 1939. Pío xi.	1924. Primer concilio nacional chino.	1930. Enciclica <i>Casti connubii</i> sobre el matrimonio. 1931. Enciclica <i>Quadragesimo anno</i> sobre la cuestión social. 1937. Enciclica <i>Divini Redemptoris</i> contra el comunismo y <i>Mit brennender Sorge</i> contra el nazismo.
1940	1939 - 19... Pío xii.		1950. Enciclica <i>Humani generis</i> . Dogma de la Asunción.

Cronología

VIDA DE LA IGLESIA	JALONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL
1860. Nuevas persecuciones en Indochina.	1861. Constitución del Reino de Italia.
1870. Ocupación de los Estados pontificios. (1870. La constitución griega reconoce a la Iglesia autocéfala de Grecia.) (1872. La Iglesia de Bulgaria se constituye autocéfala.)	1870. Francia declara la guerra a Prusia. Capitulación de Sedán. Ocupación de Roma por los italianos.
1878. Restablecimiento de la jerarquía en Escocia.	1873. <i>El Kulturkampf</i> en Alemania.
1883. Los mártires de Uganda. (1885. La Iglesia de Rumania se constituye autocéfala.) 1888. Muerte de San Juan Bosco. 1889. Libertad religiosa en el Japón. 1890. Fundación de la Escuela Bíblica en Jerusalén.	1882. Los ingleses se instalan en Egipto. 1883. Fundación del partido marxista ruso.
1897. Muerte de Santa Teresa del Niño Jesús.	1895. Invención de la radiotelegrafía. 1897. Fundación del sionismo. 1899. Invención del cinema. 1901. Ley sobre las asociaciones en Francia.
1906. Ruptura del Concordato de 1801 con Francia.	
1910. Condenación de <i>Le Sillon</i> .	
1920. Persecuciones en Rusia.	1912. Muerte de Menéndez y Pelayo. 1914-1918. Primera guerra mundial. 1914. Inauguración del canal de Panamá. 1917. Revolución de octubre en Rusia. 1919-1923. Guerra civil en Irlanda.
1925-1927. Persecución en Méjico. 1926. Condenación de la <i>Acción Francesa</i> . 1929. Tratado de Letrán.	
1933. Concordato con Alemania.	1931. Establecimiento de la República en España. 1932. Creación del Manchukúo por los japoneses 1933. Hitler sube al poder en Alemania. 1936. Guerra civil en España. 1937. Los japoneses ocupan Peking. 1939-1945. Segunda guerra mundial. 1939. Descubrimiento de la energía nuclear.
1938. Muerte del P. Lagrange.	1945. La televisión se extiende en América. Estalla la primera bomba atómica.
1953. Nuevas normas sobre el ayuno eucarístico.	
1955. Restauración de la antigua liturgia del triduo pascual.	1955. Fallece el Dr. Fleming, inventor de la Penicilina.

II. CENTROS DE CULTURA TEOLÓGICA Y MAESTROS CÉLEBRES

Sucede de ordinario que los estudiantes de teología se encuentran al comienzo muy desambientados al leer los autores antiguos. Oyen, por ejemplo, citar a Pedro el Venerable, pero desconocen quién es este autor, su siglo, su importancia las influencias que sobre él actuaron. Todo esto se ilumina una vez que se familiarizan con los medios monásticos del siglo XII, la antigua reforma cluniacense y la de San Bernardo.

Es importante, pues, estudiar las doctrinas «situando» a su autor. A esto obedece el que presentemos este ensayo provisional de clasificación que propone en forma práctica y completa lo mismo que fue expuesto ya más ampliamente en las páginas 131 a 160 y 230 a 233.

El estudiante mismo podrá completar este esquema.

A. RECAPITULACIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Los centros de cultura teológica en la época patristica son principalmente los grandes centros litúrgicos, que lo son de predicación, pues la explicación de los ritos litúrgicos constituye lo esencial de la catequesis.

Al lado de estos centros, por lo común sedes episcopales, se pueden citar los monásticos y algunas escuelas orientales de renombre, entre las que sobresale el famoso *Didascalion de Alejandría* donde enseñaron su fundador San Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Dionisio de Alejandría, etc. (cf. p. 137). Las escuelas de Edesa y Nisibe fueron, a partir del siglo VI, focos de nestorianismo.

Damos a continuación la lista de los principales Padres de la Iglesia.

I. PADRES APOSTÓLICOS

Hermas ("Pastor de Hermas", hacia el 140).

San Clemente Romano, papa del 92 al 101. Murió mártir en Quersoneso (Crimea), donde se encontraba desterrado.

San Ignacio de Antioquía, martirizado en Roma en el año 107.

San Policarpo, obispo de Esmirna, mártir (155).

San Justino (100-164) natural de Naplusa, convertido el año 135 y decapitado bajo Marco Aurelio.

San Teófilo de Antioquía († 180).

San Ireneo de Lyon (135-202), natural de Asia Menor, obispo de Lyon, sufre el martirio bajo Septimio Severo.

II. PADRES ANTENICENOS

Anteriores al Concilio de Nicea

1. Griegos.

Clemente de Alejandría (150-215), ateniense, convertido en el curso de sus viajes, se establece en Alejandría, donde enseña en el *Didascalion*. Muere en Capadocia.

Orígenes (185-255). Natural de Alejandría y maestro en el *Didascalion*. Expulsado de Alejandría, funda la Escuela teológica de Cesarea, donde tuvo por discípulo a San Gregorio el Taumaturgo. Sufre tortura durante la persecución de Decio y muere en Tiro el año 255.

San Gregorio el Taumaturgo (213-275), primer obispo de Neocesarea en el Ponto. En un viaje se encuentra con Orígenes en Cesarea de Palestina y sigue sus lecciones. San Luciano de Antioquía († 312).

2. Latinos.

Tertuliano (160-250). Natural de Cartago. Se convierte el año 195. El año 213 se hace montanista.

San Cipriano (210-258). Recibe el bautismo hacia el 245, el episcopado de Cartago en el 249 y es decapitado ante su pueblo el año 258, durante la persecución de Valeriano.

San Hipólito de Roma, cismático y antipapa en tiempo de Calixto, deportado a Cerdeña bajo Maximino de Tracia, se reconcilió allí con el papa San Ponciano, deportado también, muriendo ambos mártires.

III. PADRES POSTNICENOS

1. Griegos (hasta el siglo V).

San Atanasio (295-373), obispo de Alejandría y gran adversario de los arrianos.

Afraates el Sirio (280-350).

San Efrén de Siria (306-373).

San Cirilo de Alejandría (372-444), adversario de Nestorio (obispo de Constantinopla) en el Concilio de Éfeso.

Didimo el Ciego, alejandrino (313-398).

(Apolinar de Laodicea, 310-390, herejiarca.)

San Cirilo de Jerusalén (314-386), célebre por sus Catequesis.

San Juan Crisóstomo (344-407), natural de Antioquía, obispo de la misma ciudad y, más tarde, arzobispo de Constantinopla (398).

(Diodoro de Tarso, siglo IV, Teodoro de Mopsuesta, 350-428, natural de Antioquía, herejiarcas.)

2. Capadocios.

San Basilio de Cesarea (329-379), obispo de Cesarea en Capadocia, autor de las famosas reglas monásticas.

San Gregorio Nacianceno (327-390), amigo del anterior, arzobispo de Constantinopla en 379.

San Gregorio Niseno, obispo de Nisa en el 371.

3. Latinos.

San Hilario de Poitiers (313-367), convertido el 350, obispo de Poitiers, desterrado durante algunos años a Frigia a causa de su actitud antiarriana.

San Ambrosio (333-397), obispo de Milán en el 374.

San Jerónimo (345-420), natural de Estridón en Dalmacia (hoy Yugoslavia), bautizado el 365, célebre por sus traducciones de la Escritura.

Nicetas de Remesiana (en la actual Serbia), 375-402.

San Paulino de Nola (353-431).

San Agustín (354-430), bereber, natural de Tagaste en Numidia (actual-

mente Souk-Ahras, al sur de Bona). Hijo de padre pagano, Patricio, y de Santa Mónica, bautizado en Milán por San Ambrosio en el 387, obispo de Hipona en África, en el año 396. Muere durante el asedio de Hipona por Venderico, rey de los vándalos.

San Vicente de Lerins († 450).

Casiano (360-435), muerto en Marsella.

San León Magno, nacido hacia el 400, papa del 440 al 461. Tiene lugar en su pontificado la caída del imperio romano en Occidente.

San Cesáreo de Arles (470-543).

San Gregorio Magno (540-604), antiguo monje, célebre por su obra litúrgica, sus *Diálogos*, los *Moralia*, su *Pastoral* (para los sacerdotes), sus homilías y la *Vida de San Benito*.

San Isidoro de Sevilla (560-633), arzobispo de esta ciudad, célebre por su cultura y por sus obras, entre las que descuellan sus *Etimologías*.

San Beda el Venerable (673-735), monje de Iarrow, en Inglaterra.

Ambrosio Autpert (comienzos del siglo VIII), franco, abad de San Vicente de Volturno, en Italia, cerca de Montecassino.

4. Armenios.

San Gregorio el Iluminador († 332), evangelizador de Armenia.

Sahak III el Grande, patriarca armenio desde 390 a 440, creador con Mesrob (441) del alfabeto y de la literatura armenia antiguas.

Eznik, obispo de Pakrevant (siglo V), autor de la *Refutación de las sectas*, obra maestra de la literatura armenia.

Moisés de Korena (487), discípulo de Mesrob.

5. Griegos y sirios (siglos VI al VII).

San Sofronio de Jerusalén (500-634).

San Máximo Confesor (580-662), natural de Constantinopla, defensor de la fe contra el monotelismo; desterrado en el Cáucaso, muere a consecuencia de las torturas.

Centros de cultura

San Germán de Constantinopla (635-733), defensor del culto de las imágenes.

San Juan Damasceno (675-749), monje y luego sacerdote de Jerusalén. Defensor del culto de las imágenes.

San Teodoro Estudita (759-826), abad del *Studion* de Constantinopla, defensor del culto de las imágenes. Muere en el destierro.

Teodoro Abukara (siglo VIII). Sirio (?). Escribe en árabe.

B. CENTROS DE CULTURA TEOLÓGICA Y MAESTROS CÉLEBRES DESDE EL SIGLO IX EN EL OCCIDENTE LATINO

I. DESDE CARLOMAGNO HASTA LA APARICIÓN DE LAS UNIVERSIDADES

En el siglo IX los centros de la cultura teológica siguen siendo todavía los monasterios y las escuelas episcopales.

Entre las escuelas monásticas es preciso citar, ante todo:

Auxerre, Corbie, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Denis, Saint-Gall, Fulda, Reichenau.

Entre las escuelas episcopales:

Reims, Metz, Liège, Chartres, York.

Maestros célebres.

Alcuino. Dirige la escuela de York y más tarde la escuela palatina de Carlomagno (735-804).

Juan Escoto Eriúgena. Dirige la escuela palatina en la corte de Carlos el Calvo, antes del año 847.

Rábano Mauro, abad de Fulda en el año 822 (776-856).

Hincmaro de Reims 806-882).

Pascasio Radeberto, abad de Corbie en el 843 († 860).

Erico de Auxerre († 887).

Remigio de Auxerre, monje en Saint-Germain-des-Prés († 908).

Gerberto de Aurillac, monje de Saint-Géraud d'Aurillac, más tarde Papa en el 999 con el nombre de Silvestre II (940-1003).

Abón de Fleury, abad de Fleury-sur-Loire en el 937 († 1004).

Juan de Fécamp, nacido cerca de Rávena, monje y después abad de Fécamp en el 1028 († 1078).

Berengario, alumno de la escuela de Chartres, y después escolar de

Saint-Martin de Tours hacia el 1040 (1000-1088).

En los siglos XI y XII se deben citar en primer término las escuelas de Chartres y París por una parte y por otra las escuelas de las nuevas órdenes religiosas: Cluniacenses, Cistercienses, Cartujos y Premonstratenses.

EN CHARTRES.

Obispos:

Fulberto (siglo XI).

Ivo de Chartres († 1117).

Godofredo de Chartres.

Goselino de Chartres.

Juan de Salisbury (1110-1180).

Pedro de Celis († 1183).

Cancilleres:

Bernardo de Chartres († 1130).

Gilberto Porreta.

Teodorico de Chartres († 1150).

Ernoldo.

Bernardo de Quimper.

Nicolás de Amiens (siglo XII).

Maestros que tienen más estrecha relación con Chartres:

Bernardo de Tours.

Clarembaud de Arras († hacia 1173).

Guillermo de Conches, que fué también maestro en Chartres (1146).

Roscelin (1120).

EN PARÍS.

Pedro Abelardo (1072-1142).

Adelardo de Bath (comienzos del siglo XII).

Gualterio de Mortagne, obispo de Laon en 1155 († 1174).

Joselin de París, obispo de Soissons en 1125 († 1151).

Haremos mención especial de las escuelas parisienses:

Claustro de *Nuestra Señora de París*:

Pedro Lombardo, obispo de París en 1150 († 1160).

Anselmo de Laon († 1117).

Pedro Comestor, "1164-1169" 1.

(† 1198).

Pedro de Poitiers "1169-1205 († 1205).

Pedro Cantor, que fué maestro de los futuros papas Inocencio III y Gregorio IX († 1197).

Odón de Soissons (siglo XII).

Simón de Tournai († 1203).

Escuela de *Santa Genoveva*:

Enseñaron en ella varios de los maestros ya señalados, como Abelardo y Anselmo de Laon.

Escuela de *San Víctor*:

Guillermo de Champeaux funda San Víctor en 1108, en el lugar de la actual *Halle aux vins*.

Hugo de San Víctor, de origen sajón (1096-1140).

Ricardo de San Víctor, de origen escocés (1104-1173).

Gualterio de San Víctor (1180).

Godofredo de San Víctor (1195).

Absalón de San Víctor (1203).

Escuelas monásticas:

Cluny y abadías dependientes:

Pedro el Venerable, abad de Cluny (1092-1147).

Ruperto de Deutz († 1133).

Odón de Tournai, abad de San Martín de Tournai y luego obispo de Cambrai († 1105).

Abadía de Bec:

Laufanco, natural de Pavia, abad en 1059 y arzobispo de Cantorbery en 1070 (1005-1087).

San Anselmo, abad de Bec en 1078 y arzobispo de Cantorbery en el 1093 (1033-1109).

La Orden Cisterciense:

San Bernardo de Claraval (1090-1153).

Guillermo de Saint-Thierry (1090-1148).

Aelredo de Rielvaux (1109-1166).

Gilberto de Holanda († 1172).

Isaac de Stella, monje inglés, abad en la isla de Ré y luego en L'Étoile, junto a Poitiers (siglo XII).

Alguero de Claraval.

Joaquín de Flore, monje calabrés (1140-1202).

Alano de Lila (1120-1202).

Cartujos:

San Bruno (1035-1101).

Guigues I (1083-1127).

Guigues II († 1193).

Camaldulenses:

San Pedro Damián (1007-1072).

Premonstratenses:

San Norberto, fundador de la Orden en 1121, arzobispo de Magdeburgo en 1126 (1092-1134).

Hugo de Fosses.

Gualterio de San Mauricio, abad de San Martín de Laon.

Lucas de Monte Cornillon.

Anselmo de Havelberg († 1158).

Felipe de Harvengt († 1183).

Adán de Dryburgh, llamado Adán Scot, abad de Dryburgh en 1184, pasa después a la cartuja de Withamers en 1100 (1150-1213 ó 1214).

En los siglos XI y XII es necesario citar también, al margen de estas escuelas, los siguientes maestros célebres:

Pedro de Blois († 1200).

Hildegardo de Laverdun (1050-1133).

Honorio de Autun (siglo XII).

Burjardo de Worms († 1023).

Anselmo de Luca (siglo XI).

Roberto de Melun, de origen inglés, obispo de Hereford en 1163, que tuvo por discípulos a Juan de Salisbury, Juan de Cornualles y Tomás Bec-ket († 1167).

1. Ponemos entre comillas las fechas de enseñanza de magisterio o de regencia en el estudio al cual el autor está adscrito. Cuando la mención del lugar en que el maestro enseña no es explícita, se pone también entre comillas.

II. DESDE LA APARICIÓN DE LAS UNIVERSIDADES HASTA LA ÉPOCA DEL HUMANISMO

El final del siglo XII señala también el declive de las escuelas episcopales. Por todas partes se asiste al nacimiento o formación de ciertos centros culturales. Se puede enumerar primero los que se deben a iniciativa de magnates (reyes, emperadores, papas):

El antiguo SALERNO, en el sur de Italia, reorganizado en 1080 por Constantino el Africano. Sobresale como centro de estudios de medicina. Salerno, encrucijada de los mundos griego, latino y musulmán, hubiera debido desempeñar un papel cultural de gran importancia, pero desgraciadamente la ciudad fué saqueada en 1194.

NÁPOLES, fundado en 1224 por Federico II. En el siglo XIII, su universidad será la encrucijada de Bizancio, el Occidente y el Islam.

TOLEDO, en España, tercera encrucijada de la cultura a partir de la reconquista cristiana (1085).

SALAMANCA, cuyo centro de estudios es fundado por Alfonso IX de León en 1227.

El STUDIUM CURIAE de ROMA, fundado por Inocencio IV en 1245.

El de PALENCIA, entre 1210 y 1263. En él estudia Santo Domingo de Guzmán.

Al lado de éstos, otros son debidos a iniciativas de los estudiantes, agrupados en corporaciones, y a los profesores. Tales son las primeras universidades:

BOLONIA, centro mundial de los estudios jurídicos en los siglos XII y XIII.

PARÍS, centro de los estudios filológicos y teológicos:

A finales del siglo XII los estudios de la Cité están regentados por el canciller del capítulo catedralicio; las escuelas de la orilla izquierda caen

bajo la jurisdicción del abad de Santa Genoveva.

Los abusos del canciller conducen entre 1212 y 1222 a la sustitución del poder episcopal por el poder pontificio.

En 1215 Roberto de Courçon impone el estatuto de las escuelas.

En 1219 la teología (una de las cuatro disciplinas con las artes, el derecho y la medicina) se constituye en cuerpo autónomo con el nombre de *facultad*.

OXFORD; se organiza bajo la influencia del legado pontificio en 1214. Se distinguirá como centro de los estudios científicos y del método experimental.

A lado de estos centros mundiales, pueden citarse las escuelas "satélites" siguientes:

Padua (1222), Sena (1246), Orleans (1229), Angers (1231) Montpellier (1240), Toulouse (1245), Cambridge (1309).

UNIVERSIDAD DE PARÍS:

Aun cuando cronológicamente no sean los primeros, citaremos en primer lugar a los Mendicantes (Predicadores y Menores) a causa de su preponderante influencia sobre la masa estudiantil.

A) *Dominicos del Estudio de Saint-Jacques* ².

Rolando de Cremona, "1229-1230" († 1259).

Hugo de San Caro, "1230-1235" († 1263).

Juan de San Gilles, "1230-1233" († 1258).

Guerico de San Quintín, "1233-1242".

Godofredo de Bleneau "1235-1242".

San Alberto Magno "1242-1248" († 1280).

Esteban de Venizy "1242-1243".

L. de Fougères, "1243-1244".

Guillermo de Etampes "1244-1246".

2. Según el *Répertoire des maîtres en théologie au XIII^e siècle*, del P. GLORIEUX.

Juan Pointlasne, "1247-1248".
 Helio Brunet, "1248-1256".
 Bonhomme, "1248-1255".
 Florencio de Hesdin, "1255-1257".
 Santo Tomás de Aquino, "primera vez 1256-1259; segunda vez 1269-1272" (1225-1274).
 Hugo de Metz, "1257-1258".
 Bartolomé de Tours, "1258-1259".
 Guillermo de Antona, "1259-1260" y "1262-1266".
 Pedro de Tarantasia, "1259-1264" y "1267-1269", futuro papa Inocencio V († 1276).
 Hanibaldo, "1260-1262".
 Balduino de Maflix, "1264-1267".
 Gilberto, "1266-1268".
 Guillermo de Quinchy, "1270-1272".
 Romano, "1272-1273".
 Guillermo de Tournai, "1272-1274".
 Ferrer, "1274-1276".
 Berenguer, "1276-1280".
 Juan de Four, "1277-1279".
 Guillermo de Hothun, "1280-1282".
 Juan de San Benito, "1281-1282".
 Hugo de Billom, "1282-1284".
 Bernardo de Trilia, "1284-1287" († 1292).
 Esteban de Besançon, "1286-1290".
 Raimundo Guilha, "1288-1290".
 Thierry, "1290-1292".
 Olivier, "1291-1293".
 Amando de San Quintín, "1299-1302".
 Ferric, "1301-1303".
 Raimundo Romani, "1302-1304".
 Guillermo de Godin, "1304-1306".
 Juan Quidort (Juan de París), "1304-1305" († 1306).
 Arnould, "1305-1307".
 Romeu, "1306-1308".
 Herveo de Nedelec, "1307-1310" († 1323).
 Berenguer Landore, "1308-1310".
 Juan Lichtenberger, "1310-1312".
 Yvo de Caen, "1311-1312".
 Eckhart, "1312-1313".
 Durando de San Porciano, "1312-1313", obispo de Meaux en 1326 († 1334).
 Juan de Parma, "1313-1314".

B) Menores.

Alejandro de Hales, "1231-1241". Es el primero que "lee" sobre las Sen-

tencias en vez de la Biblia († 1245).
 Juan de la Rochela, "1241-1245".
 Eudes Rigaud, "1245-1247".
 Guillermo de Meliton, "1248-1253".
 San Buenaventura, "1253-1257".
 Guiberto de Tournai, "1257-1260".
 Eudes de Rosny, "1260-1263".
 Eustaquio, "1263-1266".
 Guillermo de Barlo, "1266-1267".
 Gualterio de Brujas, "1267-1268".
 Guillermo de la Mare, "1268-1269".
 Juan Peckham, "1269-1271".
 Guillermo de Falegar, "entre 1271 y 1275".
 Bartolomé de Bolonia, "1275-1277".
 Mateo de Aquasparta, "1278-1279".
 Pedro de Falco, "entre 1279 y 1281".
 Juan de Gales, "1281-1282".
 Arloto de Prato, "1283-1285".
 Ricardo de Mediavilla, "1284-1287".
 Raimundo Rigaud, "1287-1289".
 Juan de Murrho, "1289-1290".
 Jaime de Quesnoy, "1290-1293".
 Simón de Lens, "1294-1295".
 Gentil de Montefiori, "1295-1296".
 Guillermo de Ware, "1296-1299".
 Gonzalo de España, "1301-1303".
 Pedro de Inglaterra, "1303-1306".
 Juan Duns Scoto, "1306-1307", antiguo maestro de Oxford (1266-1308).
 Alejandro de Alejandria, "1307-1308" († 1314).
 Nicolás de Lyra, "1308-1310".
 Santiago de Ascoli, "1310-1311".
 Beltrán de la Torre, "1311-1312".
 Martín de Abbeville, "1312-1313".
 Salomón, "1313-1314".
 Arnaldo Royard, "1314-1315".
 Guillermo de Alrwick, "1317-1318".
 Pedro Auriol, "1319-1320", arzobispo de Aix en 1321 († 1322).

C) Maestros seculares y canónigos regulares.

Desde 1200, poseían ocho cátedras en la Universidad y en 1222, doce. No es posible enumerarlos todos; puede consultarse el *Répertoire* del P. Glorieux. Citaremos solamente los más célebres:

Pedro de Poitiers, "C. 3 de 1193 a 1204" († 1205).
 Simón de Tournai († 1203).
 Roberto de Courçon († 1219).

Esteban Langton († 1228).
 San Edmundo, nacido en Inglaterra († 1240).
 Pedro de Capua, patriarca de Antioquia en 1219 († 1242).
 Prevostino, "C. de 1206 a 1209" († 1210).
 Juan Halgrin de Abbeville, cardenal en 1277 († 1237).
 Tomás Gallus, canónigo regular de San Víctor († hacia 1246).
 Felipe el Canciller, "C. de 1218 a 1236" († 1236).
 Guillermo de Durham regente hacia 1226-1229 († 1249).
 San Bonifacio, regente de 1222 a 1229 (1182-1265).
 Nicolás de Tournai (primera mitad del siglo XIII).
 Guayardo de Laon, "C. de 1236 a 1238" († 1247).
 Eudes de Châteauroux, "C. de 1238 a 1241" († 1273).
 Pedro de Bar († 1252), quizá cisterciense.
 Guillermo de Auvernia, maestro en teología, obispo de París en 1228 († 1249).
 Gualterio de Château-Thierry, "C. de 1246 a 1249", obispo de París en 1249 († 1249).
 Pedro de Lamballe, maestro en teología, arzobispo de Tours en 1249 († 1256).
 Santiago de Dinant, maestro en teología, obispo de Arras en 1247 († 1260).
 Juan Pagus (sus obras datan de 1242 a 1246).
 Ricardo de San Lorenzo.
 Aimerico de Veyre, "C. de 1250 a 1263". Confió la licencia a Santo Tomás y San Buenaventura († 1263).
 Roberto de Sorbon, fundador del colegio de seglares denominado Sorbona († 1274).
 Guillermo de Saint-Amour, maestro y regente hacia 1250 († 1272).
 Nicolás de Lisieux, probablemente maestro en teología después de 1271.
 Gerardo de Abbeville, regente de 1254 a 1274 († 1274).
 Esteban Tempier, canciller y luego obispo de París en 1268 († 1279).
 Pedro de Limoges († 1306).

Gerardo de Reims, regente hacia 1310.
 Adenulfo de Anagni († 1272).
 Ranulfo de Homblières, maestro en teología, obispo de París de 1279 a 1288.
 Nicolás de Pressoir, regente († 1302).
 Enrique de Gante, regente de 1276 a 1292 († 1293).
 Godofredo de Fontibus, regente de 1285 a 1304 († 1306).
 Nicolás de Nonancour, "C. de 1284 a 1288" († 1299).
 Pedro de Saint-Omer, "C. de 1296 a 1301".
 Eustaquio de Grandcourt, maestro en teología en 1290.
 Enrique de Malinas († 1310).
 Pedro de Auvernia, rector en 1272, obispo de Clermont en 1302 († 1304).
 Arnaldo de Vilanova, nacido en Cataluña en 1240, médico de los papas († 1311).
 Tomás de Bailley, regente de 1301 a 1307, "C. en 1316" († 1328).
 Juan de Pouilly, regente de 1307 a 1321.
 Raúl de Hotot, maestro antes de 1309.
 Francisco Caraccioli, "C. de 1309 a 1316" († 1316).
 Tomás de Wylton, enseña de 1314 a 1320.

Suplemento.

a) Canónigos regulares de Val-des-écoliers.

Everardo de Val († 1272).
 Gregorio de Borgoña († 1291).
 Gil de Val († 1282).
 Lorenzo de Poulengy.

b) Canónigos regulares de Mont-Saint-Eloi.

Esteban de Fermont († 1291).
 Gervasio de Mont-Saint-Eloi († 1314).
 Andrés de Mont-Saint-Eloi, regente en 1304.
 Juan de Mont-Saint-Eloi, maestro hacia 1305.

D) Primeros maestros cistercienses, del colegio de San Bernardo, trasladado al Chardonnet en 1250.

Guido de l'Aumône.
 Juan de Limoges.

Centros de cultura

Juan de Weerde.
Francisco de Keyser.
Santiago de Thérines († 1321).
Santiago Fournier († 1342).

E) *Primeros maestros de los monjes negros* (colegio de Cluny).

Gaudry († hacia 1275).
Alberto de Cluny.
Guido de Pernes o Guido de Cluny († hacia 1310).

F) *Primeros maestros de los Ermitaños de San Agustín* (convento de Grands Augustins a partir de 1293).

Gil de Roma, "1285-1291", arzobispo de Bourges en 1295 († 1316).
Jacobo de Viterbo († 1307).
Ángel de Camereno († 1314).
Arnaldo de Tolosa, regente en 1302.
Alejandro de Hungría, maestro en 1303.
Jacobo de Orte († 1311).
Enrique de Alemania, regente hacia 1306.
Gregorio de Lucas († 1327).
Alejandro de San Elpidio († 1326).
Agustín de Ancona († 1328).
Próspero de Reggio Emilia († 1333).

G) *Primeros maestros carmelitas* (Plaza de Maubert).

Gerardo de Bolonia († 1317).
Simón de Corbie, maestro de 1309 a 1313, regente de nuevo en 1321.
Guido Terrena († 1342).
Siberto de Beck († 1332).
Simón Inglés, regente hacia 1320.

UNIVERSIDAD DE OXFORD.

Después de San Edmundo de Abingdon, "1202-1209" y Adán de Buckfield (1220-1280) se debe citar a: Roberto Grosseteste que fué el primer maestro franciscano de Oxford (1168-1253).

Damos simplemente los nombres conocidos de Predicadores y Menores:

A) *Predicadores.*

Roberto Bacon († 1248).
Ricardo Fishacre († 1248).
Roberto Kilwardby, "1256-1261", arzobispo de Cantorbery entre 1272 y 1279.
Ricardo de Clapwell, "1284-1286".

B) *Menores.*

Adam Marsh, "1274-1248".
Juan Peckam, "1271-1275" († 1292).
Rogerio Bacon (1210-1292).
Tomás de York, "1253-1256" († 1260).
Ricardo Rufo, "1256".
Rogerio Marthon, "1297" († 1303).
Guillermo de Ware.
Ricardo de Middletown († 1308).

Entre los demás centros universitarios ya nombrados es necesario citar a:

TOLEDO, por su equipo de traductores del árabe, cuya obra ejercerá una poderosa influencia sobre el pensamiento filosófico y teológico del siglo XIII:

Domingo Gundisalino (siglo XII).
Juan de España (siglo XII).
Gerardo de Cremona (siglo XII).
Alfredo de Sareshel (siglo XII).
Miguel Scot, "hacia 1220".
Hermann el Alemán, "hacia 1250".
Pedro Gallego († 1267).

NÁPOLES, igualmente por sus traductores:

Pedro de Irlanda.
Martín de Dacia.
Miguel Scot.
Manfredo, "1258-1266".
Tolomeo de Luca (siglo XIII al XIV).
Erasmus.
Santo Tomás de Aquino, "1272-1274".

En la CURIA PONTIFICIA, se debe nombrar al discípulo de Santo Tomás: Guillermo de Moerbeke, O. P.

Sin lugar fijo, el terciario franciscano:

Raimundo Lulio (1232-1316), natural de Mallorca.

III. EN LA ÉPOCA DEL HUMANISMO Y DE LOS PARTIDOS

Ockhamistas, escotistas, nominalistas, realistas, etc.

A) DOMINICOS, en general realistas.

Pedro Paludano († 1342).
Santiago de Lausana (maestro en 1317).
Bernardo Lombardo (maestro en 1331).
Durando de Aurillac (maestro en 1332, † 1380).
Ramberto dei Primadizzi († 1308).
Enrique de Lubeck (provincial de Sajonia entre 1326-1336).
Tomás de Sutton, "Oxford, 1300-1320".
Nicolás Trivet, "Oxford, 1317".
Armando de Bellovisu, en la "Curia Pontificia" († 1340).
Roberto Holkot († 1349).
Juan Capreolo, "París" († 1444).
San Antonino, "Florenia" (1389-1459).
Juan de Torquemada, Maestro del Sacro Palacio (1388-1468).
Jerónimo Savonarola, "Florenia" (1452-1498).
Francisco de Vitoria, "Salamanca" (1480-1546).
Tomás de Vio Cayetano, "Padua, 1493" (1468-1534).
Silvestre de Ferrara, "Bolonia" († 1528).
Eckhart, etc. (véase en *Místicos*).

B) FRANCISCANOS, discípulos de Escoto y de Ockham.

Francisco de Meyronnes, "París" († 1325).
Guillermo de Ockham, "Oxford" (1300-1349).
Juan de Reading, "Oxford" (s. XIV).
Juan de Bassolis († 1387).
Francisco de Marchia, "París", (siglo XIII).
Pedro de Candia, "París", obispo en 1386.
Adán Wodham, "Oxford" († 1358).
Juan de Ripa, "París, 1357".
Mauricio de Port († 1513).

C) MÍSTICOS.

a) *Místicos renanos.*

Eckhart, O. P. (1260-1328).
Taulero, O. P. (1300-1361).
Enrique Suso, O. P. (1296-1366).
Juan de Ruysbroeck, agustino (1293-1381).

b) *Escuela de Windesheim.*

Gerardo Groote (1340-1384).
Gerlas Peters (1378-1411).
Tomás de Kempis (1379-1471).

c) *Escuela cartujana.*

Ludolfo Cartujano (1300-1370).
Dionisio Cartujano (1402-1471).

D) DIVERSOS.

a) *Ermitaños de San Agustín*, en general tomistas.

Tomás de Estrasburgo, "París 1341" († 1347).
Gregorio de Rimini, "París 1341" († 1358).
Favaroni († 1443).
Gil de Viterbo, general de su Orden entre 1507 y 1518, de tendencia platonizante.
Santo Tomás de Villanueva (1488-1555).

b) *Carmelitas* en general tomistas.

Juan Bacon, inglés († 1346).
Francisco Bacon, "París 1360" († 1372).

c) *Seglares.*

Tomás Bradwardine, "Oxford" (1290-1349).
Juan de Janduno († 1328).
Marsilio de Padua, "París 1312-1313" († 1342).
Fitz Ralph, primado de Irlanda († 1360).
Pedro de Ailly, "París" (comienzos del siglo XIV).
Juan Gerson, "París" (1369-1429).
Juan de Montreuil (1354-1418).
Juan Buridano, "París 1328 y 1340" († 1358).

Centros de cultura

- Nicolás Oresme, "París 1356" († 1382).
Marsilio de Inghem, "París 1367-1371, Heidelberg, 1389".
Wicleff, "Oxford" (1324-1384).
Alberto de Sajonia, "París 1363, Viena 1365" († 1390).
Juan Huss, "Praga 1398" (1369-1415).
Gabriel Biel, "Tubinga" (1425-1495).
Juan Major, "Tubinga" (1478-1540).
En Alemania, influencia de Nicolás de Cusa (1401-1464).
En Francia, Lefebvre d'Étapes (1456-1537).
Erasmus (1464-1536).
San Juan Fisher (1459-1535).
Santo Tomás Moro (1478-1535).
Reginaldo Pole (1500-1558).

IV. LA CONTRARREFORMA

A) JESUITAS.

- San Ignacio de Loyola (1491-1556).
San Alfonso Rodríguez (1526-1616).
Francisco Suárez, "Salamanca" (1548-1616).
San Roberto Belarmino († 1621).
Luis Lallement (1587-1635).
Juan de Lugo († 1660).
Pedro Skarga, en Polonia († 1612).
Luis Molina, "Evora" (1536-1600).
Leonardo Lessius, "Lovaina" (1623).
Santiago Lainez (1512-1565).
Gabriel Vázquez, "Alcalá" (1551-1604).
Dionisio Petau, "París" († 1652).
San Pedro Canisio, en Alemania (1521-1597).
Gregorio de Valencia, "Ingolstadt" († 1603).
Juan de Maldonado († 1583).
Cornelio a Lapide, "Lovaina" († 1637).
Tomás Sánchez († 1600).
Pablo Laymann († 1635).
Hermann Busenbaum († 1668).
Bourdalone (1632-1704).

B) DOMINICOS.

- Ambrosio Catarino (1487-1553).
Domingo Soto, "Salamanca" (1494-1560).
Melchor Cano, "Salamanca" († 1560).
Pedro de Soto, "Salamanca" († 1563).
Bartolomé de Medina, "Salamanca" († 1581).
Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga (1514-1590).
Luis de Granada (1504-1588).
San Luis Beltrán († 1581).
Domingo Báñez, "Salamanca" (1528-1604).

- Diego Álvarez, discípulo de Báñez († 1635).
Tomás de Lemos (1550-1629).
Juan de Santo Tomás, "Alcalá" (1589-1644).
Contenson, "Albi y Toulouse" (1641-1674).
Gonet († 1861).
Nicolás Coeffeteau († 1623).
Massoulié, de Toulouse (1632-1706).
Tomás Vallgornera (1595-1665).
Luis Chardon (1595-1651).
Juan Bautista Rousseau († 1720).
Concina († 1756).
Billuart († 1757).
Patuzzi († 1769).
Alejandro Piny (1639-1769).

C) CARMELITAS.

- Santa Teresa de Jesús (1515-1582).
San Juan de la Cruz (1542-1591).
Tomás de Jesús (1568-1627).
Felipe de la Trinidad (1603-1671).
Juan de San Sansón (1571-1636).

D) HIJOS DE SAN FRANCISCO.

- Cardenal Cisneros (1435-1517).
Francisco de Osuna (siglos xv-xvi).
San Pedro de Alcántara (1499-1562).
Bartolomé Cambi de Saluces (1558-1617).
Benito de Canfeld (1561-1610).
José de Tremblay o José de París (1577-1638).
Ivo de París (1590-1679).
María de Ágreda (1602-1665).
Brancati de Laura (1612-1693).
Ambrosio de Lombey (1708-1778).

E) MONJES.

- García de Cisneros (1455-1510).
Luis de Blois, abad de Liessies, junto a Avesnes (1506-1566).

Centros de cultura

Cardenal Bona, cisterciense (1609-1674).

Juan le Bouthillier, abad de la Gran Trapa de Soligny (1626-1700).

Inocencio le Masson, cartujo (1627-1703).

Benedictinos de San Mauro, s. XVII: Dom Bénard y Dom Tariesse, Mabilhon (1632-1707), Montfaucon (1655-1741), Martène (1654-1739), Ruinart (1657-1709), etc.

F) ESCUELA BERULIANA.

a) *El Oratorio.*

Cardenal de Bérulle (1575-1629).

P. de Condren (1588-1641).

P. Lejeune († 1672).

Bourgoing (1585-1662).

Thomassin (1619-1695).

Pedro Le Brun (1661-1719).

Massillon (1663-1742).

b) *San Sulpicio.*

J. Olier († 1657).

L. Tronson (1622-1700).

G) VARIOS.

Juan de Ávila († 1596).

Cardenal Estanislao Hosius (1504-1579).

San Francisco de Sales (1567-1622).

San Carlos Borromeo (1538-1584).

Miguel Bayo, "Lovaina" († 1589).

Adriano Bourdoise (1584-1655).

San Vicente de Paúl, fundador de los Lazaristas (Paúles).

Cornelio Jansenio, "Lovaina" († 1638).

San Juan Eudes (1601-1680).

Juan de Verger, llamado Abad de Saint Cyrar. († 1643).

El Maestro de Saci (1613-1684).

Molinos (1628-1696).

Fléchier (1632-1710).

Enrique Boudon (1624-1702).

Bossuet (1627-1704).

Fénelon (1651-1715).

San Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas (1606-1775).

San Luis María Grignon de Monfort (1663-1716).

San Alfonso María de Liguorio, fundador de los Redentoristas (1696-1787).

V. DESDE LA REVOLUCIÓN FRANCESA HASTA NUESTROS DÍAS

A) TEÓLOGOS DOMINICOS.

P. Lacordaire (1802-1861).

P. Monsabré (1827-1907).

Cardenal Ceferino González (1831-1894).

Cardenal Zigliara (1833-1893).

P. Lepidi (1838-1925).

P. Ollivier (1835-1910).

P. Didon (1894-1900).

P. Norberto del Prado (1852-1918).

P. Hugon (1868-1929).

P. Arintero (1860-1928).

P. Mandonnet (1858-1936).

P. Pègues (1866-1936).

P. Marín Sola (1873-1932).

P. Petitot (1880-1934).

P. Gardeil († 1931).

P. Lemonnyer († 1932).

P. Roland-Gosselin (1883-1934).

P. Bernadot (1883-1941).

P. Schmitt (1871-1946).

P. Sertillanges (1863-1948).

P. Schwalm († 1908).

P. Gillet (1875-1951).

B) TEÓLOGOS JESUÍTAS.

P. de Clorivière (1735-1820).

P. Roothaan (1785-1853).

P. Kleutgen († 1883).

P. de Ravignan (1795-1858).

P. Félix († 1891).

P. Poulain (1836-1919).

P. Rousselot († 1915).

P. Maréchal († 1941).

P. Billot († 1931).

P. de la Taille (1872-1933).

P. Bainvel (1858-1937).

P. de Guibert († 1942).

P. Pinard de la Boulaye (1929-1937).

P. de Régnon (1831-1893).

P. d'Alès (1861-1938).

C) MONJES.

Dom Guéranger, abad de Solesmes (1805-1875).

Dom Marmion, abad de Maredsous (1858-1923).

Dom Vonier, abad de Buckfast (1875-1938).

Centros de cultura

Dom Butler, abad de Downside (1858-1934).
Dom Chautard, abad de Sept-Fons (1858-1935).
Dom J. Gredt (1863-1942).

D) VARIOS.

Juan Domoso Cortés (1809-1853).
Jaime Balmes, Pbro. (1810-1848).
M. Emery, P. S. S.
André Hamon, P. S. S. (1795-1874).
Luis Blanchereau, P. S. S. (1829-1913).
Ch. Sauvé, P. S. S. (1848-1925).
A. Tanqueray, P. S. S., "Issy" (1854-1932).
P. Gratry, restaurador del Oratorio (1805-1872).
H. Perreyve, oratoriano.
San Clemente Hofbauer, C. SS. R. (1772-1820).
P. Passerat, C. SS. R. (1772-1858).
P. Desurmont, C. SS. R. (1828-1808).
San Antonio María Claret, fundador de los Hijos del Corazón de María (1807-1870).
E. d'Alzon, fundador de los Agustinos Asuncionistas (1810-1880).
P. Faber, fundador del Oratorio de Londres (1814-1836).
Cardenal Wiseman († 1865).
Card. Newman (1801-1890).
Card. Manning (1808-1892).
Mons. Gay (1815-1892).
Mons. de Ségur (1820-1881).
Mons. Darboy, arzobispo de París (1813-1871).
Mons. d'Hulst, Primer rector del Instituto Católico de París (1841-1896).
Card. Pie, obispo de Poitiers.
Cardenal Lépicier (1863-1936).
Mons. Saudreau (1859-1943).
Mons. Gruber, arzobispo de Salzburgo (1763-1865).

Card. Mercier, arzobispo de Malinas (1851-1926).
Card. Gibbons, arzobispo de Baltimore (1834-1921).
H. Bremond (1855-1933).
P. Migne (1800-1875).
Mons. Torras y Bages, obispo de Vich (1846-1916).
Card. Gomá y Tomás, arzobispo de Toledo (1869-1940).

Teólogos dogmáticos y patrólogos.

Scheeben (1888).
Passaglia (1812-1887).
Franzelin († 1886).
Bartmann (1860-1943).
Möhler († 1838).
J. B. Rossi (1822-1894).
Card. Pitra (1812-1899).

Historiadores.

Héfélé (1809-1893).
Duchesne (1843-1922).
Battifol (1861-1929).
Tixeront (1856-1925).
Grabmann (1875-1949).

Exegetas.

Le Hir, P. S. S. (1811-1868).
Vigouroux (1837-1915).
Crampon (1826-1894).
J. M. Lagrange, O. P., fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén († 1938).
A. Condamin, S. I. (1862-1940).
A. van Hoonacker (1857-1933).
Allo († 1945).
Hugueny († 1942).
Huby, S. I. († 1948).
Durand, S. I. (1858-1928).
De Grandmaison, S. I. († 1927).
Vosté, O. P. (1883-1949).

VI. CENTROS DE CULTURA EN LA ACTUALIDAD

Para completar esta reseña de centros de cultura teológica damos la lista de las actuales universidades y grandes escuelas de teología y una selección de las principales revistas.

1. Universidades y grandes escuelas de teología.

La presente lista se atiene al orden cronológico de fundación (primera

fecha). Si hay solución de continuidad entre la fundación de una universidad y los institutos actualmente existentes en la misma ciudad, se indica el origen de éstos mediante una segunda fecha.

Los nombres precedidos de asterisco pertenecen a aquellos centros que no responden estrictamente a la noción de "universidad" tal como lo precisa la Constitución Apostólica *Deus scientiarum* del 24 de mayo de 1931.

PARÍS, siglo XII al XIII. *La facultad de Teología fué erigida y constituida como autónoma en 1219*. Instituto católico de París, 1875. Puede añadirse también Le Saulchoir, Étioilles (S.-et-O.), *universidad de la provincia dominicana de Francia y, como tal, heredera del antiguo estudio de Saint-Jacques* (Provincia restaurada por Lacordaire en 1850).

*OXFORD, 1214-1220. Como recuerdo histórico, pues actualmente esta universidad es anglicana. Sin embargo se debe citar el Estudio de los Dominicos — *Blackfriars* —; el de los Jesuitas — *Campion hall* — y los de algunas otras órdenes religiosas.

TOULOUSE, 1229. *Instituto Católico* (1876). Se debe mencionar también el estudio dominicano de la provincia de Toulouse SAINT-MAXIMIN.

SALAMANCA, 1230. Época de esplendor, siglos XVI-XVII. Restauración de las facultades eclesiásticas en 1940 (Universidad Pontificia). Se debe citar además el convento de SAN ESTEBAN, (1228), estudio de la provincia dominicana de España, que dió a la universidad sus más célebres profesores. Actualmente es facultad teológica, mientras que el estudio de filosofía radica en LAS CALDAS DE BESAYA (Santander) 1945.

ROMA. — *Studium Curiae*, 1245 — *Universidad Gregoriana*, en otro tiempo Collegium Germanicum (1552), dirigida por los jesuitas. *Angelicum*, universidad dominicana (1908). *Instituto Pontificio Bíblico* (1909), dirigido por jesuitas.

ANGERS, 1364. *Instituto Católico* (1875).

LOVAINA, 1425. Universidad Católica (1835).

*ISLAS FILIPINAS, 1595. Universidad de San Carlos, fundada por los Jesuitas en 1595, confiada a los sacerdotes de la Sociedad del Verbo Divino en 1935.

*BOGOTÁ, 1652, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

MANILA, 1645. Universidad de Santo Tomás, dirigida por los Dominicos. MAYNOOTH (Irlanda), 1795, Colegio Saint-Patrick.

OTTAWA, 1840. Universidad fundada por los Oblatos de María Inmaculada.

QUÉBEC, Universidad Laval.

NIAGARA FALLS, 1856, Niagara University.

*MANILA, 1859. Instituto de Manila, dirigido por Jesuitas americanos.

BOSTON, 1863, Boston College, dirigido por los Jesuitas.

LILLE. Instituto Católico, 1874.

BEIRUT, 1875. Universidad de San José, dirigida por los Jesuitas franceses.

LYON. Instituto Católico, 1875. Se debe citar también la Escuela teológica de *FOURVIÈRES (Jesuitas) y el Estudio dominicano de *LEYSSE (Savoie).

MONTREAL (Canadá), 1876. Universidad de Montreal.

WASHINGTON, 1884. Universidad católica de América.

SANTIAGO DE CHILE, 1888. Universidad Católica de Chile.

FRIBURGO (Suiza), 1890. Universidad, dirigida por los Dominicos.

*JERUSALÉN, 1890. Escuela Bíblica.

COMILLAS (Santander), 1892. Universidad dirigida por los Jesuitas.

SHANGHAI (China), 1902. Universidad Aurora dirigida por los Jesuitas franceses.

*TOKIO, 1913. Universidad Católica Sophia.

*DEUSTO (Bilbao), 1916. Universidad, dirigida por los Jesuitas.

LIMA, 1917. Universidad Católica del Perú.

LUBLIN (Polonia), 1918. Universidad Católica de Lublin.

MILÁN. Universidad Católica del Sagrado Corazón, 1920.

*TIEN TSIN (China), 1923. Universidad Tsinku (Kung-Shang), dirigida por los Jesuitas.

NIMEGA (Holanda), 1923. Universidad Católica.

* PEKÍN (China), 1925. Universidad Fu Jen, fundada por los Benedictinos en 1925 y dirigida desde 1933 por los sacerdotes de la Sociedad del Verbo Divino.

* VALPARAÍSO (Chile), 1928. Universidad Católica.

MEDELLÍN (Colombia), 1936. Universidad Católica Boliviana.

* SALZBURGO (Austria), 1937. Universidad Católica.

RÍO DE JANEIRO, 1940. Universidad Nacional Católica.

* SAO PAULO (Brasil), 1942. Universidad Católica.

* ROMA (Basutolandia, África del Sur), 1945. Colegio Universitario Católico Pío XII.

* QUITO 1946. Universidad Católica del Ecuador.

LA HABANA, 1946. Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva.

* PUERTO RICO (Antillas), 1948. Universidad Católica Santa María.

2. Revistas y cuadernos de cultura católica.

Las revistas desempeñan hoy el papel de focos de cultura bajo un doble título. Primeramente, porque toda revista importante tiene numerosos y asiduos lectores, y además, porque vivir una revista significa un contacto constante de su equipo de redacción, no sólo con sus lectores, sino también con los profesores de las escuelas de teología, los pastores y la vida de la Iglesia y con las demás revistas. Se supone por lo demás que numerosas revistas son también órgano de centros de estudios.

En esta selección hemos puesto entre paréntesis aquellas revistas que no son ni populares de vulgarización ni técnicas, sino algo intermedio; también van entre paréntesis las revistas netamente populares que por su amplia influencia, a causa de su tirada, han sido también aquí recogidas. Finalmente se han señalado con un asterisco aquellas revista cuya dirección no es católica:

(The) American Ecclesiastical Review (Washington).

L'année théologique (París).

Acta Pontif. Acad. romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicæ (Roma).

(American benedictine Review-Newark, N. J., EE. UU.)

L'Ami du clergé (Langres).

Angelicum (Roma).

Anima (Friburgo, Suiza).

Antonianum (Roma).

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge (París).

Archivo teológico (Granada).

Augustinus (Madrid).

Bibel und Liturgie (Klosterneuburg).

Biblica (Roma).

Blackfriars (Oxford).

Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse).

Bulletin thomiste (Le Saulchoir, París).

Cahiers carmélitains (Choubrah-El Cairo).

Cahiers sioniens (París).

Cahiers universitaires catholiques (París).

Cathedra (Bogotá, Colombia).

(La) Ciencia Tomista (Salamanca).

(La) Civiltà cattolica (Roma).

(La) Ciudad de Dios (Madrid).

Credo (Estocolmo).

Criterio (Buenos-Aires).

Cross and Crown (River Forest, Ill. EE. UU.).

* Dieu vivant (París).

Divus Thomas (Placencia).

Doctrine and Life (Cork, Irlanda).

(La) Documentation Catholique (París).

Documentos (San Sebastián).

Dominican Studies (Oxford).

(The) Downside Review (Downside, Inglaterra).

(The) Dublin Review (Londres).

Eastern Churches Quarterly (Rams-gate, Inglaterra).

(Ecclesia, París).

(Ecclesia, Madrid).

Échos d'Orient (París).

* (The) Ecumenical Review (Ginebra).

Église vivante (Lovaina-París).

Ephemerides carmeliticæ (Roma).

Ephemerides liturgicæ (Roma).

Ephemerides theologicæ lovanienses (Lovaina).

Centros de cultura

- Esprit et vie (Maredsous Belgique).
 Estudios Eclesiásticos (Madrid).
 Estudios Filosóficos (Las Caldas de Besaya, Santander).
 Estudios Franciscanos (Barcelona).
 Estudos (Coimbra).
 Études (Paris).
 Études carmélitaines (Paris).
 Études franciscaines (Paris).
 *Études théologiques et religieuses (Montpellier).
 Évangéliser (La Sarthe, Hay; Belg.).
 Franciscan Studies (Nueva-York).
 Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Friburgo-Suiza).
 (The Furrow; Maynooth, Irlanda).
 Geist und Leben (Munich).
 Gloria Dei (Seckau-Viena, Austria).
 Gregorianum (Roma).
 * (The) Harvard Theological Review (Cambridge-Londres).
 Humanitas (Brescia).
 Irenikon (Chevetogne, Bélgica).
 (The) Irish Ecclesiastical Record (Maynooth-Dublín).
 Jeunesse de l'Église (Paris).
 Laval théologique et philosophique (Québec, Canadá).
 Life of the Spirit (Oxford).
 Lumen (Lisboa).
 Lumière et vie (Saint-Alban-Leyse, Savoie).
 (La) Maison-Dieu (Paris).
 Manresa (Madrid).
 Marianum (Roma).
 Masses ouvrières (Paris).
 Mediæval Studies (Toronto, Canadá).
 Mélanges de science religieuse (Lille).
 Miscelánea Comillas (Comillas, Esp.).
 (The) Modern Schoolman (Saint-Louis, EE. UU.).
 (The) Month (Roma).
 Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried, Suiza).
 New-Scholasticism (Washington).
 Nouvelle revue théologique (Lovaina).
 Nuestro tiempo (Madrid).
 Orbis catholicus, Herder Korrespondenz (Viena).
 Orientalia Christiana Periodica (Roma).
 (La) Pensée Catholique (Angers-Paris).
 Pensamiento (Madrid).
 Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
 Proche-Orient chrétien (Jerusalén-Paris).
 Przegląd Powszechny (Varsovia).
 Razón y Fe (Madrid).
 Recherches et débats (Paris).
 Recherches de Science religieuse (Paris).
 Recherches de théologie ancienne et médiévale (Lovaina).
 Revista bíblica (La Plata, Arg.).
 Revista eclesiastica brasileira (Petropolis, Brasil).
 Revista de espiritualidad (Madrid).
 Revista Española de Teología (Madrid).
 Revista javeriana (Bogotá, Colombia).
 Revista litúrgica Argentina (Buenos-Aires).
 Revista de teología (La Plata, Arg.).
 Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse-Paris).
 Revue bénédictine (Maredsous, Bélgica).
 Revue biblique (Jerusalén-Paris).
 Revue du clergé africain (Mayidi, Congo Belga).
 (Revue dominicaine, Montreal, Canadá).
 (Revue grégorienne, Solesmes-Paris-Tournai).
 Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina).
 Revue d'histoire de l'Église de France (Paris).
 * Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Estrasburgo).
 * Revue de l'histoire des religions (Paris).
 Revue Mabillon (Ligugé, Francia).
 Revue du Moyen âge latin (Estrasburgo).
 Revue néoscholastique de philosophie (Lovaina).
 (La) Revue nouvelle (Bruselas).
 Revue des sciences philosophiques et théologiques (Le Saulchoir-Étiolles-Paris).
 Revue des sciences religieuses (Estrasburgo).
 * Revue de philosophie et de théologie (Lausana).
 Revue thomiste (Saint-Maximin, Var, Francia).
 Revue de l'Université l'Aurore (Shanghai).
 Revue de l'Université d'Ottawa.

Centros de cultura

- | | |
|--|--|
| <p>Rivista di Filosofia neo-scolastica (Milán).
 Rivista di vita spirituale (Milán).
 Russie et chrétienté (Paris).
 Salmanticensis (Salamanca).
 Salesianum (Turín).
 Sapientia (La Plata - Buenos Aires).
 Sapienza (Roma).
 Scholastik (Friburgo de Brisgovia).
 (La) Scuola Cattolica (Milán).
 Stimmen der Zeit (Friburgo de Brisgovia).
 Studia catholica (Nimega).
 Tabor (Roma).
 Témoignages (La-Pierre-qui-Vire, Francia).
 Testimonio (Bogotá, Colombia).
 (The) Tablet (Londres).
 Theological Studies (Woodstock, Ma., EE. UU.).
 (The) Thomist (Washington).</p> | <p>* Theologische Quartalschrift (Rotemburgo-a.-M.).
 Tijdschrift voor Gestelijk Leven (Lovaina-Anvers).
 Tijdschrift voor philosophie (Lovaina-Utrecht).
 Unitas (Roma-Paris).
 Unitas (Manila).
 * Verbum caro (Basilea, Suiza).
 Verdad y Vida (Madrid).
 (La) Vida Sobrenatural (Salamanca).
 (La) vie intellectuelle (Paris).
 (La) vie spirituelle (Paris).
 Vita christiana (Florenca).
 Wort und Wahrheit (Viena).
 Zeitschrift für Ascese und Mystik (Wurzburg).
 Zeitschrift für katolische Theologie (Viena).
 * Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlín).</p> |
|--|--|

C. CENTROS DE CULTURA Y MAESTROS EN EL ORIENTE CRISTIANO DESPUÉS DE FOCIO

Es difícil establecer una fecha fija en que se pueda hacer comenzar el cisma de Oriente. La de 1054, que comúnmente se señala, puede representar tan sólo uno de tantos episodios, porque se encuentran precedentes muy parecidos a éste. Se dieron también renovaciones de unión y renovaciones de ruptura después de 1054. En 1274 el Concilio de Lyon para la unión, a que asistió el emperador Miguel VIII personalmente, puso fin, al menos en el espíritu de los latinos, al cisma. Pero las rivalidades latentes se reanudaron en seguida, si es que habían cesado alguna vez para la masa. En 1438 suscitó sinceras esperanzas por ambas partes el nuevo Concilio para la unión, celebrado en Florencia, con la asistencia del Patriarca José (que murió reconciliado). Pero no podían permitir que se consolidase una paz completa los resentimientos que alimentaban los griegos, sobre todo después que los cruzados se apoderaron de Constantinopla y uno de ellos cedió la corona

imperial. A partir de 1453, la ocupación otomana levanta "un telón de hierro" entre Roma y Bizancio. Tal ocupación fué aceptada por los bizantinos tanto más favorablemente cuanto vieron en el invasor un posible vengador de sus resentimientos contra Roma.

¿Dónde comienza el cisma y cuál es su causa exacta? No es éste el lugar de precisarlo. De hecho, la tensión política era inevitable desde que el emperador Constantino trasladó su capital desde Roma a Bizancio. Tomada Roma por los bárbaros, Bizancio se convierte en la segunda Roma. ¿Qué tiene de extraño el que la tensión política haya engendrado la tensión religiosa, sobre todo en el momento en que Carlomagno "usurpa" del lado de los "bárbaros" el título de emperador?

Si es difícil fijar la fecha de separación, es también difícil fijar los escritos que podemos considerar no sólo como ortodoxos ⁴ (la Iglesia de Orien-

4. Como es sabido, los cismáticos se llaman también Ortodoxos. Se pondrá esta palabra con mayúscula cuando se trate de ellos.

te se denominó siempre así, aun antes del cisma), sino también como católicos, es decir, como patrimonio de la

única Iglesia. Las más de las veces es el contenido de la obra quien nos lo dice.

I. TEÓLOGOS GRIEGOS

1. La disputa sobre la Procesión del Espíritu Santo (siglos X al XI).

Para simple constancia: Focio 5, patriarca de Constantinopla (820-897). Nicetas de Constantinopla, el Filósofo, discípulo de Focio.
El patriarca Eutimio († 917).
El patriarca Sisinio II, 996-998.
El patriarca Sergio II, 999-1019.
El patriarca Miguel Cerulario, 1043-1054.
Nicetas Stezatos, monje del Studion (Constantinopla). Época de Miguel Cerulario.
Pedro de Antioquía.
Miguel Psellus.
Teofilacto.

2. La teología bizantina en los siglos XI y XII, hasta 1204.

Eutimio Zigabeno, monje.
Juan Furneso.
Eustrato, metropolitano de Nicea († 1117).
Nicetas Seides.
Simeón II, patriarca de Jerusalén. Escribió en Constantinopla entre 1107-1113.
Juan de Jerusalén (fines del siglo XII).
Juan IV, patriarca de Antioquía al apoderarse los cruzados de la ciudad (1098).
Nicolás, obispo de Methon († 1165).
Juan Zonaras y Teodoro Balsamon, canonistas y teólogos.
Nicolás de Hidronte, monje y luego intérprete en las controversias (fin del siglo XII y comienzos del XIII).
Andrónico Camativo, de la misma época.
Nicetas de Maronea en Tracia, ar-

zobispo de Tesalónica (fin del siglo XII).

Teoriano, legado ante el Católicos de los Armenios en 1170.

Nicetas Acominak († 1210).

Miguel Glykas, de la misma época.

Autores de homilias.

Agapito Jeronemón, patriarca de Constantinopla, bajo el nombre de Juan IX, de 1111 a 1134. Orador célebre.

Teófanos Kerameo, autor de numerosas homilias (siglo XII).

Neófito el Recluso, fundador del monasterio de la Nueva Jerusalén en la isla de Chipre (1134-1220).

Eústato de Tesalónica († 1198).

Miguel Acominak, hermano de Nicetas.

3. La teología bizantina de 1204 a 1453.

a) *Teólogos latinófonos.*

Nicéforo Blemmida († 1272).

Juan Veccos († 1296).

Constantino Melicioniote, legado del emperador Miguel VIII Paleólogo, ante San Luis.

Jorge Metoquites († 1328).

Jorge Acropolito (1217-1282).

Jorge Paquimeras (1202-1310?), historiador.

b) *Teólogos focianos.*

Germán II, patriarca de Constantinopla de 1222 a 1240.

Teodoro II Láscaris, emperador de Nicea de 1254 a 1259. Escribió sobre muchas cuestiones teológicas.

*Los adversarios de la "unión de Lyon": Jeroteo Jeronemón y Job Jasita, monjes del Studion; Jorge Moscabaro, cartofilacterio de Constantinopla, anatematizado en Lyon.

5. Es sabido que todas nuestras ideas sobre Focio fueron revolucionadas últimamente por la obra de ДВОРНИК, *Le schisme de Photius*, que ha rehecho no sólo la historia del patriarca sino también la historia de su historia.

Máximo Planudas († 1310), monje del Studion.

c) *Aparte* se debe citar a:

Jorge de Chipre (1241-1290), que fue patriarca de Constantinopla bajo el nombre de Gregorio II, 1283-1289.

4. La controversia hesicasta o palamita.

Originariamente esta controversia procede de los medios monásticos. Se trata de una controversia sobre el método de oración contemplativa, el modo de obtener la paz y el sosiego del alma, la concentración del espíritu, etc.

Para simple constancia y recuerdo: San Máximo, confesor (580-662). San Juan Climaco, monje desde muy joven en el convento del Sinaí († h. 650).

La controversia comienza prácticamente con la llegada de *Gregorio el Sinaíta* al monte Atos (comienzos del siglo XIV).

El teólogo principal (y quizás el más sospechoso) es Gregorio Palamas († 1360). Éste asumió la defensa del hesicismo contra Balaan de Calabria.

Sus discípulos:

Nilo Cabasilas († 1363), sucesor de Gregorio Palamas en la sede metropolitana de Tesalónica, 1361-1363.

Nicolás Cabasilas († 1371), sobrino de Nilo.

Teófanos III de Nicea († 1381).

El emperador Juan VI Cantacuceno († 1383).

El emperador Mateo Cantacuceno, 1354-1357, hijo del precedente.

Nilo, metropolitano de Rodas († h. 1380).

Mateo Kojester Ange Panareto.

Isidoro I, patriarca de Constantinopla, 1347-1349.

Calixto I, patriarca de Constantinopla, 1350-1354 y 1355-1363.

Filoteo Kokkino († 1379), patriarca de Constantinopla.

Nilo Damylas, Jeronemón en Creta (siglos XIV al XV).

Nicéforo Calixto Xantopulos.

Mateo Blastaros.

José Bryennios († 1435), natural de Esparta.

Demetrio Crysoloras († 1430).

El emperador Manuel Paleólogo († 1425).

Simeón, metropolitano de Tesalónica, 1410-1429.

Macario, metropolitano de Ancira (siglo XV).

Marco Eugénicos († 1444), metropolitano de Éfeso.

Juan Eugénicos († 1453) muerto poco después del saqueo de Constantinopla.

Jorge Scolarios († después de 1468), uno de los mayores teólogos bizantinos.

Teodoro Agalianos, diácono de Constantinopla.

Jorge Gemisto Pleton.

Teólogos latinófonos y antipalamitas.

Balaan de Calabria († 1348), monje católico en Mileto, después fociano en Constantinopla; abad del monasterio de San Salvador.

Gregorio Acindynos, monje (siglo XIV).

Nicéforo Gregoras († 1359), natural de Heraclea.

Juan Calecas, patriarca de Constantinopla, 1334-1347.

Demetrio Cydonio († 1400), nacido en Tesalónica hacia 1320.

Prócoro Cydonio, hermano del precedente, Jeronemón en Atenas.

Juan Cyprusiota (fin del siglo XIV). Constantino Harmenopulos († 1383).

Manuel Calecas († 1410), ingresó en la Orden de Predicadores en Pera, junto a Constantinopla.

Bessarión (1395-1472), Jeronemón de Constantinopla, asistente al Concilio de Florencia. Fue creado cardenal por Eugenio IV en 1439 y en 1471, a la muerte de Paulo II, declinó la dignidad papal.

José, obispo de Metonea († 1498).

Gregorio Mammias († 1459), monje.

Máximo Crisoberges, ingresó en la Orden de Predicadores (siglo XIV).

Isaías de Chipre (Juan VI Paleólogo). Profesó también la fe católica.

Jorge de Trebizonda († 1485), secretario de los papas, muerto en Roma.

Juan Argyrópulos.

Oradores:

Juan Glykos, patriarca de Constantinopla, 1316-1320.

Centros de cultura

Cirilo de Cizico.
Macario Crisocéfalo (siglo XIV).
Isidoro Glabas, metropolitano de Tesalónica.

5. Época moderna.

a) *Primer período.*

Manuel de Corinto († 1551).
Máximo Hagiorita, llamado el Griego († 1556).
Pacomio Rhusanos, monje.
Damasceno Estudita († 1577).
Manuel Malatos (siglo XVI).
Jeremías II († 1595), patriarca de Constantinopla.
Melecio Pigas († 1601), patriarca de Alejandría en 1590.
Máximo Margunios († 1602).
Gabriel Severo (1541-1616), metropolitano de Filadelfia.
Máximo del Peloponeso.

b) *En la época de la Seudorreforma protestante.*

Simpatizantes de la Reforma:
Cirilo Lucario († 1638).
Teófilo Corydalos (siglo XVII).
Zacarías Gergamos.
Juan Cariófilos.
Metófanos Critópulos.

No simpatizantes:
Jorge Coressios († 1641).
Melecio Syrigos († 1667).
Paisios Ligarides († 1678).
Nectario (1676), monje y luego patriarca de Jerusalén.
Dositeo (1641-1707), patriarca de Jerusalén.
Juan (1633-1717) y Sofronio (1652-1730), Likhudes.

Sevasto Kymenites († 1702), profesor, muerto en Bucarest.
Elías Meniates (1669-1714), predicador.
Nicolás Keramea († 1672).

Ascetas.

Agapito Landos, cretense, monje en Atenas.
Nicolás de Bulgaria (siglo XVII).
Nicolás Kursulas († 1652), de doctrina totalmente católica.
Gregorio Chiense (siglo XVII).

Discípulos del colegio romano de San Atanasio.

Juan Mateo Cariófilo († 1633).
Pedro Arcudios († 1633).
León Alacios († 1669).

c) *Tercer período.*

Eugenio de Bulgaria († 1806).
Atanasio Pariense († 1813).
Juan Kontones († 1761).
Teófilo Papafilos, obispo de Campania.

Teólogos griegos unidos:

Andrutzis (siglo XVII al XVIII).
Meleto Typaldos, creado obispo de Filadelfia por el patriarca de Constantinopla y convertido, más tarde, a la unión romana.
Nicolás Conneno Papadopulis († 1740).

d) *Cuarto período.*

Nicolás Dalamas († 1892), profesor en Atenas.
Y otros numerosos polemistas, catequistas, traductores, oradores, etc., que no cabe citar aquí.

II. TEÓLOGOS RUSOS

Principales autores:

Hilarión, metropolitano de Kiev, 1051-1054.
Nifón de Novgorod, 1130-1156.
Clemente de Smolensko.
San Cirilo de Turov, 1130-1182.
San Teodosio de las Criptas.
Eufrosino († 1481), venerado como santo por los rusos.
Pedro Skarga (1536-1612), jesuita polaco que escribe en polaco.

Benito Herbest (1531-1593), jesuita, rector del colegio jaroslavo.
Pedro Moghila, fundador de la Academia de Kiev en 1627.
Máximo el Griego, siglo XVI.
José de Volokolamsk, siglo XVI.
Leoncio Karpovitch, diácono de la Laura de Kiev (siglo XVII).
Meleto Smotritski (1577-1633), polemista anticatólico, se adhirió a la unión.

Centros de cultura

Lázaro Baranovitch (1620-1693).
Inocencio Ghisel (1683).
Antonio Radivilovski († 1688).
Juan Galiatovski († 1688).
Nataaniel, higumeno de Kiev (siglo XVII).
Arsenio Sukhanov († 1688).
Nicon (1653-1666), patriarca de Moscú.
Archisacerdote Awakum (siglo XVII).
Epífanos Slavinetski († 1675).
Simeón Petrovski Sitnianovitch (1629-1680).
Silvestre Medviedev (1641-1691).
Demetrio Tuptalo (1651-1691).
(En 1700, Pedro el Grande suprime el patriarcado de Moscú.)
Esteban Yavorski (siglo XVII al XVIII).
Teofilacto Lopatinski, rector de la Academia de Moscú.
Teófanos Procopovich († 1736), monje basilio, apóstata.
Pedro Ternovski (1798-1874), profesor de la universidad de Moscú.
Filareto Drozdov de Moscú, autor del Catecismo ruso, siglo XIX.

Macario Bulgakov de Moscú († 1882).
Filareto Gumilevsky de Chernigov († 1836).
Jomiakof (1804-1860).
Vladimiro Soloviev (1853-1900).
Bolotof, fines del siglo XIX.
Malinovski, fines del siglo XIX.
Entre los "espirituales" famosos del siglo XIX, se deben citar al P. Juan de Kronstadt, San Serafín de Sarov y Teófanos el Recluso.

Por último, entre los teólogos contemporáneos daremos los nombres de Arseniev, Fedotov, Lossky, Florovsky, Berdiaef, Bulgakov (1871-1944) y N. Glubokovsky.

No decimos nada acerca de los teólogos búlgaros (desde Simeón, 892-927, primer zar de los búlgaros), servios, etcétera; una gran parte de estas teologías nacionales se compone de traducciones.

III. TEÓLOGOS NESTORIANOS Y MONOFISITAS

Citamos para simple constancia los nestorianos del *siglo* VI:

Tomás de Edesa.
Isaías de Seleucia.
Juan Saba Dalyates.
Henana Adiabenó.
Isoyahb I.
Babai el Grande, príncipe de los teólogos nestorianos, abad del monasterio que fundó en Nísibe.

Posteriormente:

Timoteo I, patriarca (780-823), teólogo y canonista.

Ebed el Grande († 1318).

Entre los *monofisitas*, citamos solamente a *Jacobo de Sarug* (451-521), obispo de Sarug junto al Éufrates; a *Severo*, patriarca de Antioquía (512-538); a *Jacobo de Tella*, apellidado Baradeo, obispo de Edesa (543-578), de quien los jacobitas (monofisitas de Siria) toman su nombre; a *Bar Hebraeus* (1226-1286). Entre los coptos, a *Abdul Barakat* († 1320) ⁶.

6. Sobre la ortodoxia de los teólogos nestorianos y monofisitas se debería hacer aquí una observación análoga a la que se hizo en las páginas 300-301. A pesar de la diversidad de casos, se llegaría a la misma conclusión.

Libro segundo

DIOS Y LA CREACIÓN

INTRODUCCIÓN

La teología, como indica su nombre, es la ciencia de Dios.

¿Cómo podemos conocer a Dios? ¿Quién puede instruirnos sobre Dios? Tales son primeramente las cuestiones que se plantean. El primer trabajo del teólogo es el de hacer un inventario y clasificar las fuentes en las que se asienta nuestro conocimiento de Dios. Es lo que hemos llevado a cabo en el primer volumen. Ahora podemos ya abordar nuestro propio tema: Dios.

Siendo Dios el principio y el fin de todas las cosas, le consideraremos en primer lugar como principio (tomo primero, libro segundo), luego como fin, es decir como Aquel hacia el que ha de tender el movimiento de nuestra vida (tomo segundo). Finalmente, en un último volumen, estudiaremos la divina economía de la salvación, esto es, el diseño según el cual plugo a Dios salvarnos y reconciliarnos con Él en su Hijo (tomo tercero).

El primer estudio, que es el de Dios como principio, comprende varios apartados. Preguntamos primeramente si Dios existe; después investigamos lo que Él es. Es cierto que la fe nos asegura que Dios existe, pero la razón del creyente busca argumentos demostrativos, que corroboren su fe. De esta manera la razón hace teología. Estudiamos después aquello que distingue a las divinas personas entre sí; lo que es propio de cada una de ellas y lo que es común a las tres (parte primera). Ponemos luego las cuestiones referentes a la creación: cómo Dios creó las cosas (parte segunda, capítulo IV); qué clase de cualidades o, más bien, condiciones han de tener las criaturas que proceden o emanan de Dios. Cuál es el significado, literal y teológico, del gran relato de la creación del Génesis 1, 1 a 2, 25. Termina así la segunda parte con el estudio de la creación del hombre y del paraíso terrenal.

Pero Dios no sólo crea de la nada. Conserva lo que crea y lo sostiene en su acción, en su movimiento o en su vida. Tal es el problema del gobierno divino, que estudia la tercera parte.

El capítulo XII, que cierra esta parte y el tomo primero, es como una piedra de empalme o adaraja del tomo tercero: la economía de la salvación quiere decir que el edificio teológico no está completo hasta que todas sus partes se encuentren reunidas y que hay que considerar cada capítulo a la luz de todo el conjunto.

Parte primera

DIOS ES

Capítulo I

LA REVELACIÓN DE DIOS

por CH. LARCHER, O. P.

SUMARIO:	Págs.
I. EL ANTIGUO TESTAMENTO	311
1. Dios de Abraham	312
2. Dios de Moisés	313
3. Del yahvismo de Moisés al yahvismo de los profetas	316
4. Oseas	316
5. Isaías	317
6. <i>Jeremías</i>	317
7. Ezequiel	317
8. El libro de la Consolación de Israel	318
9. Los Salmos y los Libros sapienciales	318
10. El Dios de nuestros padres en la Antigua Alianza	320
II. EL NUEVO TESTAMENTO	321
1. Se revela la vida íntima de Dios	323
2. Nuestro Padre	323
3. Dios es Amor	324

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Desde el principio queremos observar que estamos haciendo oficio de teólogos. Y aun siendo la misma y única realidad el Dios al que llega la razón y el que revela la fe, es sin embargo tan poco lo que de Dios conocemos en filosofía y de un modo tan imperfecto, que bien podemos decir con Santo Tomás que de Dios conocemos más lo que Él no es que lo que Él es.

Nuestro Dios es un Dios de revelación, el Dios de Abraham, de Moisés, de Elías, de los profetas, no el de los filósofos y el de los sabios. Con frecuencia, en un tratado sobre Dios, parece asumir la dirección la especulación filosófica, persuadida de poseer recursos para escrutar el misterio del Ser infinito. Y, sin embargo, ella no puede por sí sola asegurar el contacto con este Ser, despertar una actitud religiosa; no puede olvidar tampoco que la doctrina del Dios

único no es conquista suya, sino un don de lo alto, el fruto de una revelación depositada en los libros santos, ante todo en el Antiguo Testamento. Es él quien permanece para siempre la fuente autorizada de todo tratado sobre Dios. Pero hay que saber leerlo y no dejarse desconcertar por concepciones todavía imperfectas; tener en cuenta las reacciones lentas de un pueblo antiguo bajo la luz nueva que le alumbra, discernir los rasgos permanentes de un Dios, que se afirma progresivamente a través de sus obras y sus intervenciones de gracia. La Biblia no es una exposición sistemática, sino la historia concreta de una doctrina en formación bajo la influencia conjunta de una iluminación sobrenatural, que se intensifica en ciertos períodos críticos o privilegiados, y de la docilidad expectante de un escogido grupo religioso en el seno del pueblo judío.

1. Dios de Abraham.

Cuando el clan de Abraham abandona Ur de Caldea, la humanidad, tal cual nosotros la conocemos, había desvirtuado la idea de la divinidad. Era ésta múltiple, sometida en su origen a los elementos caóticos, representada en imagen de hombre o de bestias; se componía o identificaba con las fuerzas de la naturaleza, principalmente con las que trasmiten la vida. Los antepasados del mismo patriarca eran politeístas, según Ios 24, 2-3. El Dios que, por la vocación de Abraham, prepara de lejos su obra de salvación, es llamado corrientemente *El* o *Elohim*. *El* es la designación corriente de la divinidad en los pueblos semitas; por ejemplo al frente del panteón de Ras Shamara, se halla el anciano *El*. Es un nombre común, que, según la etimología más probable, según la noción de la divinidad en los semitas (cf. los paralelos Baal, Adón, Melek) y según ciertos empleos bíblicos (v. gr. Gen 31, 29; Mich 2, 1, etc.), debe evocar la idea de poder, concebido como soberanía. *Elohim* se presenta como una forma de plural. No obstante, según el uso bíblico más antiguo, ilustrado por ciertos empleos profanos¹, este término se aplica a una realidad única y personal: se trata bien de un plural mayestático, bien de un plural de concentración o plenitud. Todas las energías divinas y las prerrogativas de los seres supraterráneos se resumen en un solo ser personal: domina a aquéllos, que seguirán llamándose en algunos textos «los Elohim» o «los hijos de Elohim»². Esta denominación tiene sus raíces en las creencias politeístas; pero este estadio es superado en los relatos de la historia patriarcal y estos mismos textos dan testimonio de lo que fué la religión de los antepasados. Ella, en efecto, se refiere a una misma realidad; los patriarcas no conocen otros dioses, con nombres propios distintos. La palabra *El* no hace referencia a las distintas fuerzas de la naturaleza, dejando así suponer un principio de división. *El* no significa división local; sola-

1. El dios Sin es designado de este modo: "Los dioses de los dioses". Los vasallos cananeos de Faraón, en tiempo de El Amarna, llaman al rey, "Mis dioses". Cf. EICHRODT, *Theologie* 1, pág. 85.

2. Por ejemplo, Gen 3, 22; Ps 8, 6; Job 1, 6.

mente se menciona El-Bethel, fórmula insólita, aún no explicada (Gen 31, 13; 35, 7). Se califica según sus adoradores (el Dios de Abraham, de Isaac); o bien es determinado por epítetos, que ponen de relieve un atributo divino. En este sentido se encuentra con frecuencia El Shaddāi, Dios todopoderoso o elevado³; El Olām, Dios eterno; El Elyôn, el Dios altísimo, «el Señor (o Creador) del cielo y de la tierra» (Gen 14, 19 y 22). Abraham rinde homenaje a este último, aunque sea el Dios de Melquisedéc, tal vez porque esta designación sincretista correspondía mejor a sus propias aspiraciones religiosas⁴. Él y sus descendientes han rendido un culto exclusivo a una sola divinidad, designada por un término genérico, concebida sin embargo como personal y a la que ningún epíteto divide ni limita. Sólo ella contaba para ellos, puesto que se benefician de su poder bienhechor y comprenden su realidad y su acción eficaz. La honran sin mediación de imágenes visibles. Árboles, fuentes, estelas no son más que lugares conmemorativos o de testificación.

2. Dios de Moisés.

La religión mosaica, que se relaciona explícitamente con la de los antepasados, identifica a Yahvé con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Ex 3, 15; 6, 3). Pero la visión de la zarza encendida (Ex 3, 1 s) reviste un carácter muy diferente al de las teofanías de la época patriarcal. El fuego, uno de los elementos menos materiales y que anima una vida misteriosa, simboliza aquí la presencia divina. Dios revela entonces su nombre a Moisés. En adelante se le invocará con el nombre de Yahvé. No está probado que este nombre, en su forma completa, sea anterior a la época mosaica. Su adopción por el pueblo hebreo coincide más bien con la obra de Moisés. Está en relación estrecha con la idea de alianza, señala los principios de la historia de Israel. El Éxodo, la conquista, la instalación en Canaán se colocan bajo el signo de Yahvé. Si ya estaba cargado de promesas para las tribus errantes del Sinaí, luego se ha de afirmar sobre él toda la fe confiada de un pueblo, cuya esperanza ha de mantener. «Y sabréis entonces que yo soy Yahvé» (Ez 37, 6 y 28). Los exegetas contemporáneos dudan sobre la significación primitiva de este nombre y aun sobre su origen. Es anterior a los textos que le sirven de introducción (Ex 3, 13-15; 6, 2-3) y su forma primitiva debe ser la forma plena, en tercera persona, atestiguada por la estela de Mesha (hacia 842), y más tarde por los ostreros de Lackish (primeros años del siglo VI); es la comúnmente vocalizada Yahvé. Esta forma remite a una raíz *hawah* que, en algunos textos del hebreo bíblico y en arameo, significa «ser». Se la quiere frecuentemente explicar por el árabe, con los sentidos de «soplar, caer, llegar», pero sin aportar una

3. La etimología más probable relaciona esta antiquísima palabra con el término asirio *schadu* = montaña.

4. Acerca del sincretismo de esta fórmula, véase "Journal of biblical Literature", 1944, pág. 1-10. No es necesariamente tan reciente como se pretende.

explicación uniforme y satisfactoria. El viejo relato del Éxodo, 3, 13-15, la interpreta claramente en función del verbo ser, lo mismo que más tarde los Setenta traducirán por $\epsilon\sigma\tau\iota$. Esta interpretación no quita, sin embargo, toda incertidumbre sobre el sentido exacto de la palabra Yahvé. El texto parece recargado; contiene tres respuestas divinas, introducidas por fórmulas análogas. En la primera Yahvé declara: «Yo soy quien (el que) soy»; en la segunda se nombra así: «Yo soy»; en la tercera emplea la palabra Yahvé. Resulta por eso imprudente, apoyándose sólo en la primera, afirmar que Dios ha realmente rehusado dar a conocer su nombre a Moisés, y dar al «es» el sentido primitivo de «inefable o incognoscible». Es preciso partir más bien de la palabra Yahvé misma, que puede significar «es», o «hace ser». Entre los que optan por el primer sentido, algunos ven en ella el ser histórico: «Es con nosotros para ayudarnos». Pero sería de desear que esta relación histórica fuera notada con un nombre más significativo, Emmanuel, por ejemplo. Otros la entienden del ser metafísico: «Es el Ser absoluto, sin límites, en plenitud»; noción muy abstracta para espíritus tan poco desarrollados. En consecuencia se piensa que la profundidad metafísica de este término no habría sido captada sino más tarde. Bien entendido, que el caso particular de Moisés, favorecido con luces privilegiadas, queda aparte. Parece que la forma gramatical tiene para él sentido causal⁵. Yahvé es la forma reducida de una expresión más desarrollada, que se encuentra precisamente en el Éxodo 3, 14, donde se lee: «Yo hago ser lo que existe». Se citan, por sistema, nombres semejantes atestiguados en Babilonia, en Egipto y en Canaán⁶; en cuanto al sentido, paralelos egipcios bastante numerosos, por ejemplo: «el Dios que hace ser todo lo que viene a la existencia» (segundo milenio); «Amón-Ra, que da el ser a lo que existe» (siglo xv)⁷. Nos parece preferible esta interpretación. Ella permite mantener Ex 3, 14, en el cuadro de la revelación del Horeb. Incluye además el sentido del «es», designando lo que causa la existencia de los seres sin restricción alguna. El nombre de Yahvé sería entonces la respuesta a las cuestiones que se plantea espontáneamente el espíritu humano en presencia de los fenómenos de la naturaleza y del misterio de la vida. Yahvé es su causa y por ello, en los relatos del Éxodo, su omnipotencia se afirma espléndida sobre los elementos y sobre los hombres. Se tiene conciencia muy viva de su presencia activa; es un Dios vivo. Inaugura con un grupo de tribus relaciones que acusan en Él una personalidad consciente; las ha elegido para hacerlas su pueblo, al cual se liga de modo análogo a los contratos establecidos entre los hombres por una alianza. Él la propone y estipula sus condiciones. El Decálogo, alma de la legislación mosaica, indica claramente que Yahvé no se propone compartir las vicisitudes de este pueblo como protector ciego y complaciente. Pone por delante sus

5. Yahvé es forma *hifil*; pero, en semita antiguo, la preformante de *Qal* podía ser vocalizada en *a*.

6. Cf. ALBRIGHT, *From the stone age to christianity*, 2.^a ed., pág. 198.

7. Ibid., pág. 199, y "Journal of biblical Literature", 1944, pág. 377-78.

exigencias morales; de su observancia dependerá su actitud para con Israel. No quiere ser adorado en forma de imágenes, de representaciones visibles. Prohibición capital, que hace de Israel un pueblo aparte; su Dios permanece misterioso y debe ser buscado en lo invisible. De este modo, se condena la idolatría en su raíz y en los espíritus se imprime la espiritualidad de Dios.

Es preciso, no obstante, guardarse de aislar de su contexto estos destellos de la revelación sináitica. Las reacciones de los hombres cuentan mucho en los relatos que nos han sido conservados. Conservan sus hábitos de espíritu, sus viejas concepciones religiosas. Se esforzarán sin cesar en fabricar un Dios a su imagen y hacerle en todo acontecer partidario de su causa. La imagen de Yahvé «Hombre de guerra» (Ex 15, 3) data del Éxodo. Más tarde a Él se atribuirá la gesta de la conquista, la victoria sobre Sisara (Jud 5) y otras muchas victorias nacionales. Se manifiesta con preferencia en los fenómenos naturales y terroríficos: rayos, truenos, temblores de tierra. Estas imágenes marcarán después su impronta en la poesía israelítica (por ejemplo, Ps 18; Hab 3). Es representado, en rasgos antropomórficos, con miembros humanos, con pasiones de hombre. Y hasta el fin, no se sentirá repugnancia en Israel en repetir una y otra vez estas expresiones. Solamente los traductores griegos, los Setenta, se han de mostrar más susceptibles. Es que no se las tomaba a la letra y se veía más bien en ellas un modo de hacer concreta la realidad viva y personal de un Dios que vive aparte y que no tiene parecido⁸. Yahvé se atribuye aun la categoría de «sagrado», ese algo aislante, reverencial, que se liga desde luego a los lugares, a las personas y a las cosas para sustraerlas al dominio profano. Las leyes culturales, que han de elaborarse en los santuarios, cubren con la autoridad de Yahvé la distinción entre lo puro y lo impuro. Él sanciona las consagraciones santas, el rigor sagrado de la guerra. El arca de su presencia es una realidad intocable, que despidе un flúido terrible. Yahvé mismo reacciona con una dureza imprevisible ante simples violaciones materiales o defectos culturales. Pero la fe en un Dios personal, en un Dios justo y bueno, ávido ante todo de rectitud moral, purificará poco a poco estas concepciones antiguas, las integrará en un contexto más racional o las sublimará. De ello quedará el sentimiento de un Dios separado, distante por naturaleza de todo lo creado, esa impresión de frialdad, ese «temblor» en su presencia. La imagen de un Dios airado, de furores imprevisibles que se ha considerado a veces como característica del Dios del Antiguo Testamento halla aquí su explicación. En realidad, estos ragos son accidentales, pasajeros, en relación inmediata con reacciones populares y antiguas. Yahvé, al contrario, se impondrá cada vez más a los espíritus como un Dios justo y fiel, que queda unido a su pueblo en virtud de la Alianza; ejerce ante todo la justicia en su favor; pero no tarda en hacerle sentir su peso. Se guardará también vivo el recuerdo de su bondad, de su asistencia protectora, de su misericordia. «Yahvé,

8. Cf. L. KOHLER, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1947, pág. 6.

Dios misericordioso y compasivo; lento a la cólera, rico en bondad y en fidelidad» (Ex 34, 6 s).

3. Del yahvismo de Moisés al yahvismo de los profetas.

Además de estas dificultades de penetración lenta, el yahvismo atravesó diferentes crisis en las que, sin intervenciones especiales de Dios, hubiera tenido que oscurecerse. Las seducciones de los cultos naturistas de Canaán, con sus dioses de fecundidad, no cesaron de llamar la atención de la masa. En tiempos de Acab fueron reforzadas por la influencia de los cultos fenicios; más tarde por la de los cultos asirios. Samuel, Elías, los profetas entraron sucesivamente en lid por defender la causa de Yahvé; por obtener una noción de Dios más pura, de contornos más firmes. Elías pertenece a la filiación espiritual de Moisés. Haciéndose resueltamente el adversario del Baal de Tiro, contribuye a poner más netamente de relieve el monoteísmo tradicional. No se trata de tolerar a Baal al lado de Yahvé, sino de saber quién es «Dios». Baal es reducido a nada (1 Reg 18).

Es casi un lugar común de la exégesis el recalcar el papel de los grandes profetas en la difusión de la idea del Dios uno. Durante mucho tiempo se ha visto en ellos a innovadores que han hecho triunfar en Israel el monoteísmo moral. Después se han leído mejor sus mensajes y los otros libros de la Biblia. Es cierto que ellos han acentuado las exigencias morales de Yahvé y colocado en el centro de la religión la fidelidad sincera a Dios y la práctica de la justicia para con los demás. Pero, poseídos por Dios, experimentaron en ocasiones privilegiadas su presencia y su acción omnipotente; su clarividencia, estimulada por una luz sobrenatural, no cesó de ser un reclamo sobre el misterio de Dios y de sus caminos. Nos ofrecen el espectáculo de hombres que ven a Dios en todo y siempre. Y este Dios es señalado como un Ser muy grande, que domina toda la creación, su obra, y se manifiesta con evidencia en la naturaleza; que preside los destinos de las naciones, domina el desarrollo de la historia y la dirige hacia un término fijado por Él: el establecimiento de su reino de tipo mesiánico y escatológico. Los otros dioses, no solamente son eclipsados por Yahvé, sino también escarnecidos y ridiculizados en términos que acentúan su nada. Esta polémica contra la idolatría encuentra su expresión clásica en Is 44, 6-23.

4. Oseas.

Todos estos rasgos, en su conjunto, son comunes a todos los libros proféticos. Pero cada uno de ellos señala una nota distinta, original, conforme a la vocación especial, a las experiencias religiosas de cada profeta. Oseas, por ejemplo, es el profeta del amor. Antes de él no se había todavía formulado de una manera tan precisa esta inclinación misteriosa que Dios siente hacia su pueblo. Oseas lo hace en términos apasionados, inspirándose para ello en el ritmo doloroso de su vida personal. Descubre en el Dios que se ha

enamorado de Israel todas las fases tumultuosas del amor. Introduce el simbolismo del matrimonio para significar las relaciones de Yahvé con su pueblo. No obstante aparta con cuidado todo lo que pudiera parecerse a un impulso del instinto. Yahvé es un Dios y no un hombre (II, 9); el amor que le une a Israel procede de una libre inclinación y tiene su fuerza en la Alianza antigua; sus componentes son la justicia y el derecho, la bondad y la misericordia⁹. Por lo demás, sobre la imagen de Yahvé, Esposo de Israel, que volverán a tomar Jeremías y Ezequiel, está la de Padre (Os II, 1; cf. también Ier 31, 20).

5. Isaías.

El Dios de Isaías es representado según el tipo de un rey transcendente, que «llena toda la tierra de su gloria» (Is 6, 3). Su santidad se manifiesta al profeta en la impresionante visión del templo: una santidad que no es solamente la del Ser separado, radicalmente distante del hombre, sino también la fuente de las exigencias morales de Yahvé. No puede tolerar falta alguna, ninguna impureza en los que se acercan a Él. Por otra parte (31, 3), Isaías opone a Dios, que es *ruah* (aliento), el hombre, que no es más que carne. El contexto y el empleo frecuente de la palabra *ruah* en el sentido de principio de fuerza apenas autorizan a ver en este texto una afirmación de la espiritualidad divina; significa más bien que Yahvé es un ser omnipotente e inmortal por oposición al hombre impotente y frágil.

6. Jeremías.

Menos grandiosa que en Isaías, menos paradójica que en Oseas, la noción que Jeremías tiene de Yahvé lleva el sello de sus experiencias íntimas y de su religión personal. Encuentra acentos de ternura para evocar el amor fiel de Dios: «Con amor eterno yo te he amado y te he conservado mi favor»... (31, 3). Se ha acostumbrado a buscar a Dios presente en el corazón, y ha puesto también de relieve un nuevo aspecto de la inmanencia divina en la criatura racional y presentido el culto en espíritu y en verdad, independiente de los lugares de culto y de los ritos.

7. Ezequiel.

La gloria de Yahvé, de su santo nombre, fué la obsesión del profeta Ezequiel. Sostenido por su amparo, como sacerdote de Jerusalén, ha realizado más que ningún otro esa proximidad, esa presencia especial de Yahvé en el templo. Sabe que esta presencia es gratuita, condescendiente, porque la gloria es el resplandor incommunicable de la perfección y de la santidad divinas. Ezequiel es también quien, por la extraña visión a orillas del Quebar, nos eleva

9. Cf. O. PROCKSCH, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1949, pág. 163.

aún más por encima de las realidades terrenas para describir la «Semejanza de la gloria de Yahvé» (cap 1) y evocarla bajo la imagen de una nube luminosa y de un fuego incandescente. Su mensaje comunica un sentido muy vivo del absoluto divino; en él brilla un teocentrismo impresionante. Yahvé es el Ser que no puede obrar más que para sí mismo. Aun cuando asegura la restauración de Israel, lo hace «por el honor de su santo nombre» (36, 22).

8. El libro de la Consolación de Israel.

La doctrina de la segunda parte de Isaías (40-66) se mantiene sobre estos mismos vértices, pero los baña en una luz menos tibia; los motivos de la acción atribuidos a Dios son humanizados y se inspiran en concepciones e imágenes, las más a propósito para mover el corazón. Mas esta nota humana está unida a una elevación de pensamiento de una riqueza y de un vigor doctrinales notables. Nunca hasta entonces se había expresado en términos tan concretos y tan profundos el soberano dominio de Yahvé sobre el universo, su independencia de todo lo creado, sus pretensiones exclusivas a la divinidad. Él es el incomparable (44, 7); «fuera de Él no hay otro Dios» (44, 8). Él conoce y determina de antemano los sucesos futuros (46, 10). Dispone de un poder que no retrocede ante ningún obstáculo ni tolera límite alguno (40, 21-31). Creador de todo lo que existe. Él es por siempre. «Yahvé es un Dios eterno» (40, 28). Se ha notado que, en la Biblia, la noción de eternidad está justificada por los textos. En realidad, un ser grande que transcende en todo al universo creado, cuya existencia no ha comenzado y no debe terminar, está fuera de las condiciones del tiempo: la palabra *ôlâm* cambia de significación, pierde sus contornos temporales y lineales, cuando se aplica a Dios.

9. Los Salmos y los libros sapienciales.

Vamos a comparar con esta sección del libro de Isaías algunos salmos, sobre todo del género himnico. En ellos encontramos una doctrina menos elaborada, más espontánea, pero que no cede en nada por su lirismo y su entusiasmo. Aun cuando se encuentren ya en los libros proféticos estos atributos divinos que los salmistas celebran sin cesar, su acento es nuevo y original. Baste recordar, a título de ejemplo, textos como los siguientes:

Yahvé, Dios mío, tú eres grande,
estás rodeado de esplendor y majestad,
revestido de luz como de un manto...

(Ps 104, 1-2)

Antes que los montes fuesen,
y fuesen paridos la tierra y el orbe,
eres tú desde la eternidad hasta la eternidad.

(Ps 90, 2)

De importancia particular son los salmos 104, 103 y 139. El primero hace desfilar toda la creación para dar gloria a Yahvé; descubre que se realiza una acción divina continua en toda la naturaleza y hace del soplo de Yahvé el principio que mantiene los seres en la existencia. El segundo celebra la bondad paternal y misericordiosa de Dios, no ya con el pueblo de Israel en su conjunto, sino con los individuos. El autor del salmo 139 nos comunica el sentimiento impresionante de la omnipresencia de Yahvé que conoce profundamente al hombre, escruta todos sus pasos y le rodea en un círculo sin salida. Solamente algunos discursos de Job nos dan la misma sensación. Este libro de Job merecería algo más que una simple mención, porque en el Antiguo Testamento es una de las fuentes de la teología del Dios uno. Los atributos de poder y de sabiduría son los que aquí se ponen más de relieve ante el espectáculo de la naturaleza. La discusión que sostienen Job y sus tres amigos trata de esclarecer el enigma del sufrimiento en el caso de un justo; afronta el misterio de la justicia divina en sus reacciones y omisiones desconcertantes. Desde este ángulo se verifica de hecho una encuesta sobre la verdadera naturaleza de Dios. Es Él un ser trascendente, que no puede encerrarse en las categorías creadas, ni medirse según las normas del hacer humano. Es justo, pero a su manera, que se sale en principio del control del hombre.

A esta actitud negativa, que deja al hombre de cara al misterio, se opone el optimismo de otros libros sapienciales, los Proverbios y el Eclesiástico, por ejemplo. Cada individuo es recompensado o castigado aquí según sus obras. Esta doctrina parte de un principio exacto: el modelo de la justicia humana debe encontrarse en Dios. Mas ésta es deficiente en sus aplicaciones. No puede abrazar todos los casos, principalmente porque permanece todavía indecisa en relación con las sanciones del más allá. Es el autor del libro helénistico de la Sabiduría quien tendrá el mérito de hacer plena luz sobre este punto y situar las sanciones definitivas en una perspectiva de inmortalidad. No es éste el único interés de este escrito. Le vemos, por ejemplo, escrutar aún más la severidad aparente de Dios en la historia antigua: en ella muestra el ejercicio de la justicia atemperado por el de la misericordia (cap. 11 y 12). Y esto porque Dios es bastante poderoso para dominar su justicia (12, 16-18); porque ama a todas sus criaturas, a las que ha hecho por amor (11, 24). En su polémica contra el culto de los elementos (13, 1-9), el autor expone una prueba de la existencia de Dios desde sus obras, aun cuando afirme directamente su fe. En fin, cuando trata de definir la naturaleza de la Sabiduría y enumera sus propiedades nos presenta indirectamente su concepción de Dios. Porque la Sabiduría se sitúa en el resplandor trascendente del Ser divino (7, 25-26), es una realidad divina. Posee las propiedades de un *pneuma* divino (7, 22 s). Al enumerarlas, el autor no hace referencia directamente a una doctrina espiritualista; muchos términos imaginados guardan contacto con las realidades sensibles; otros se inspiran más bien en el estoicismo corriente. Pero es significativo el que estos términos

sean estirados hasta el extremo, vaciados lo más posible de su contenido materialista, para afirmar equivalentemente la espiritualidad de un *pneuma* que se sale de todos los límites materiales o espaciales.

10. El Dios de nuestros padres en la Antigua Alianza.

Este esbozo del desarrollo de la doctrina sobre Dios en el Antiguo Testamento deja entrever algunas características constantes que conviene subrayar. En estos libros de la Antigua Alianza se trata no tanto de conocer a Dios cuanto de reconocer su acción concreta para elevarse desde las manifestaciones de su poder, de su fidelidad, de su bondad, etc., hasta la fuente de estos atributos divinos. Yahvé es un Dios que se revela en la historia de su pueblo, y, de rechazo, domina también la de las otras naciones. Es un ser santo, garante de la moral y de la justicia, porque impone exigencias de santidad. Es el Creador, el Señor soberano de este universo hecho por Él y que refleja sus perfecciones. Esta revelación concreta hace de Él un Dios vivo y personal, en oposición a una abstracción o a una energía difusa. Se llama Yahvé. Su unicidad se afirma más y más a medida que se toma conciencia de su grandeza incomparable y de la nulidad de los otros dioses. El carácter espiritual de su naturaleza queda más oscuro. Fundamentalmente, está supuesto por vía de eliminación; pero no se registra su formulación explícita.

Buscamos vanamente, escribe un teólogo del Antiguo Testamento, una doctrina de la espiritualidad de Dios en el sentido filosófico: solamente en Ioh 4, 24, se hace posible la afirmación «Dios es espíritu». Una mirada de conjunto a la historia de las religiones permite adivinar por qué el Antiguo Testamento guarda silencio sobre este punto. Siempre que se emprende la elaboración de una doctrina semejante, vemos paralizarse el contacto inmediato con Dios... La religión se convierte en un frío deísmo o en una filosofía moral racional, o más bien cae en especulaciones panteístas e intenta responder a la necesidad religiosa por una mística de sentimiento. Únicamente la fe cristiana ha sido capaz de soportar esta doctrina sin impedir el contacto directo con Dios, porque posee en la persona de Jesús, su centro, y en Él, sin perjuicio alguno posible, la afirmación de un Dios personal ¹⁰.

El hecho de Cristo ha puesto fin a la incertidumbre de la actitud religiosa de los hombres del Antiguo Testamento. Ante un Dios que parece a la vez tan próximo y tan distante, han sido solicitados sucesivamente por el sentimiento de su inmanencia y de su trascendencia. Encontramos, es cierto, diversas tentativas de conciliación. No es Yahvé mismo quien se manifiesta directamente a los hombres, sino su Ángel, su Rostro. Para explicar su presencia especial en medio de Israel, los escritos sacerdotales hablarán de la habitación de su gloria, frecuentemente bajo el símbolo de la nube; los escritos deuteronomistas dirán que hace permanecer su nombre. Para mejor dar cuenta de la continua acción divina sobre la creación, se hará intervenir inmediatamente su palabra, su soplo, su Sabi-

10. EICHRODT, *Theologie* 1, pág. 99.

duría. No son éstas puras precauciones del lenguaje: una reflexión consciente elabora antiguas concepciones primitivas, y se insinúa discretamente en ellas el presentimiento de una pluralidad de personas en Dios. La Encarnación por la cual Dios «reconciliaba el mundo consigo mismo en Cristo» (2 Cor 5, 19), la ha hecho presente al hombre de una manera inesperada. Pero la humillación de Cristo ha tenido por consecuencia elevar el espíritu humano a la noción de Dios más densa y más alta que se haya conocido jamás.

II. EL NUEVO TESTAMENTO

Centrados sobre Cristo y el misterio trinitario, los escritos del Nuevo Testamento parecen no aportar más que una débil contribución a la teología del Dios uno. No se encuentran en ellos esas elevaciones líricas, esas plegarias, esas descripciones o evocaciones poéticas que celebran largamente los atributos y las obras de Yahvé. Cuando Jesús y sus Apóstoles hablan de Dios, lo hacen casi siempre para inculcar una actitud religiosa y precisar otro punto de doctrina. Sus enseñanzas se apoyan en la revelación antigua y la suponen.

En su época, el dogma fundamental de la unidad de Dios es, desde hace siglos, verdad adquirida en el judaísmo. Se resume en la fórmula tradicional citada por Jesús mismo: «Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios es el único Señor» (Mc 12, 29; cf. Deut 6, 4). San Pablo, en su Epístola a los Romanos (1, 18-23), afirma que «las perfecciones invisibles de Dios se hacen visibles por el espectáculo de sus obras». Haciendo eco al autor del libro de la Sabiduría, condena a los que no quieren de esa manera elevarse hasta el verdadero Dios y reservan su culto a los ídolos. Por otra parte combate las creencias que atribuyen una eficacia irresistible a la influencia de otras realidades sobrenaturales o al destino (cf. Rom 8, 38; Eph 6, 12). Dios las ha creado (Col 1, 16) y las domina, pero en Cristo el hombre ha sido liberado de su influencia. El Dios del Nuevo Testamento, lo mismo que el del Antiguo, es representado con complacencia como el rey supremo que se sienta en las alturas celestes y gobierna desde allí el universo. La visión del Apoc 4, recuerda la de Dan 7, 9-10. Los cielos se abren cuando se verifica una teofanía (Mt 3, 16; Act 3, 56). San Esteban contempla así la *gloria de Dios* (Act 7, 55). Se habla también de la nube luminosa que oculta y, a la vez, manifiesta la presencia divina (Mt 17, 5). La oración por excelencia nos habitúa a invocar al Padre *que está en los cielos*. No obstante el Altísimo está al mismo tiempo muy cerca. Porque «en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 28). Interviene tan inmediatamente en los acontecimientos, en el juego de las leyes naturales, que su acción parece suplantar a las causas segundas (Mt 6, 25-30), según un modo de pensar frecuente en el Antiguo Testamento. Se reconocen en Él los mismos atributos que los descritos por los libros antiguos. En Él se ve al Dios vivo (Ioh 6, 57; Hebr 9, 14). Se afirma su omnipotencia: nada es imposible para Él (Mc 10, 27). Su omnis-

ciencia penetra los secretos de los corazones (Act 1, 24; 15, 8), y «ninguna criatura escapa a Dios, todo está al desnudo y al descubierto ante sus ojos» (Hebr 4, 13). Él solo es el *Sabio* (Rom 16, 27). Se habla también de su cólera, de su severidad terrible: «Nuestro Dios es un fuego devastador», declara la Epístola a los Hebreos (12, 29), repitiendo la expresión de una imagen del Antiguo Testamento (cf. Deut 4, 24).

Y sin embargo, estas semejanzas, que atestiguan una continuidad entre los escritos de las dos Alianzas, no deben hacer descuidar sus diferencias. Éstas no se refieren a la realidad divina: se trata del mismo Dios que acaba ahora su obra en la humanidad. Muchas fórmulas, sobre todo en las plegarias o discursos de los Hechos, le identifican explícitamente con el «Dios de los padres», el «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Pero las mismas verdades están presentadas de diferente manera y reciben nueva claridad a la luz del misterio de Cristo. Las mismas palabras, las mismas ideas tienen resonancias nuevas. Por ejemplo, si Dios habita todavía entre su pueblo, lo hace de un modo más íntimo y más individual. Los textos hablan de una presencia de gracia, pudiendo hacer de cada alma el templo de Dios. «Porque somos el templo del Dios vivo» (2 Cor 6, 16). Aunque el Dios trascendente habite en una esfera inaccesible, ésta atrae imperiosamente hacia sí toda la historia humana: la perspectiva histórica se convierte deliberadamente en escatológica según la línea trazada claramente por el libro de Daniel. Únicamente el mundo de las realidades celestes proporciona al desarrollo de la historia su pleno significado, su orientación decisiva. La mención de los juicios de Dios, del día de su cólera nos refieren también a una escatología trascendente: el hombre se decide por «la vida eterna» (Rom 2, 5-8; Gal 6, 8), y desde entonces el juicio se realiza en el interior de las almas (Ioh 3, 18). La Sabiduría de Dios ha concebido el plan maravilloso de la Redención universal (Rom 11, 33); ella confunde a los sabios de este mundo y los ciega por el escándalo de la cruz (1 Cor 1-3; cf. Lc 10, 21). La omnipotencia divina ha tomado un relieve impresionante en los numerosos milagros obrados por Jesús; su manifestación más estupenda fué la resurrección de Cristo (Eph 1, 19-20). Es afirmada con convicción, como superior a todos los obstáculos posibles, en el canto triunfal de Rom 8, 38-39.

Esta repetición original de temas del Antiguo Testamento se acompaña también con fórmulas nuevas que nos transportan a otro ambiente. El Dios de los cristianos es un Dios de paz (Rom 16, 20; 1 Thess 5, 23; Hebr 13, 20), de paciencia y de consuelo (Rom 15, 5), de esperanza (ibid. 13), el «Dios de toda gracia» (1 Petr 5, 10), el Padre de las misericordias (2 Cor 1, 3). Se le otorgan títulos que proceden de un pensamiento más elaborado, que en algunos casos hasta vienen cargados de influencias del helenismo. Es «el Padre de las luces, en quien no existe ninguna vicisitud ni sombra de cambio» (Iac 1, 17); ha manifestado a los hombres su «filantropía» (Tit 3, 4). Es el Dios «bienaventurado» (1 Tim 1, 11) «que habita en una

luz inaccesible y que ningún hombre ha visto ni puede ver» (1 Tim 6, 16). Solamente Él posee la inmortalidad (ibid.). Domina el tiempo: el Apocalipsis le designa como «Aquel que es, que era y que ha de venir», fórmula que parece derivada del nombre de Yahvé; significa a la vez la eternidad divina trascendente y su incidencia en la historia para llevarla a su término.

Pero la novedad más extraña es que un ser humano se atribuya títulos y prerrogativas reservadas a Dios por el Antiguo Testamento. Se da corrientemente a Cristo Jesús, en la Iglesia primitiva, el nombre de *Kyrios*: ahora bien, éste es el equivalente griego de Yahvé en los Setenta y en el uso de los judíos helenizados. Se identifica su gloria con la de Dios (Tit 2, 13). Se trasponen, para aplicárselas, las doxologías antiguas (Apoc 1, 6). Es «el primero y el último, el principio y el fin» (Apoc 1, 17; 22, 13), lo mismo que Yahvé declaraba antaño: «Yo soy el primero y el último» (Is 48, 12). Tales audacias son justificadas por el Nuevo Testamento mismo, cuando afirma que Cristo es la imagen visible del Dios invisible (Ioh 14, 1-9), que la gloria de Dios resplandece en su rostro (2 Cor 4, 6); más aún, que es Dios en el sentido pleno de la palabra (Rom 9, 5; Ioh 1, 5 y 20).

Por consiguiente, el hecho de Cristo, Hijo de Dios encarnado, explica fundamentalmente las divergencias entre los dos Testamentos en su doctrina sobre Dios. Bajo la presión de la Encarnación, de la Cruz, del misterio trinitario el mismo Dios se presenta con rasgos diferentes. Creemos que las nociones tradicionales son profundamente completadas en tres puntos principales.

1. Se revela la vida íntima de Dios.

La revelación de la Trinidad introduce otro modo de conocimiento de Dios. Ciertamente, la doctrina del Antiguo Testamento está también bajo la influencia de una revelación y la del Nuevo Testamento continúa siendo propuesta de una manera concreta, mostrando el modo como obra Dios. Sin embargo, en lugar de un Dios conocido principalmente por sus obras y sus intervenciones en la historia, es un Dios que revela su vida personal. En vez de concepciones elaboradas con esfuerzo a partir de las realidades sensibles o históricas, por el camino de la eminencia o de la negación, encontramos ahora afirmaciones positivas sobre las relaciones misteriosas que existen en el seno de Dios. Los hombres del Antiguo Testamento no suponían, cuando hablaban del Dios vivo, una vida íntima tan intensa. Y se puede decir que todos los atributos divinos adquieren un relieve nuevo en su fuente trinitaria.

2. Nuestro Padre.

El Dios del Nuevo Testamento es por excelencia el Padre celestial. Esta apelación acude sin cesar a los labios de Jesús. Este tema de la paternidad divina no es desconocido en el Antiguo Testamento,

ni. tampoco en el pensamiento religioso del antiguo Oriente. En Israel, Yahvé aparece como el Padre del pueblo que ha formado y engendrado (Deut 32, 6), y que gobierna según un modo paternal. Las nociones de elección y de alianza alimentan esta concepción. En los profetas, se mezcla con ella una nota de afecto, de ternura (Os 11, 1; Jer 31, 20), o de confianza ardiente (Is 63, 16; 64, 7). Pero este tema no es corriente y las relaciones entre Yahvé y su pueblo son contempladas desde otros puntos de vista. El judaísmo da más frecuentemente a Dios el nombre de Padre, mas no percibe todas sus resonancias ni parece experimentar los sentimientos de confianza filial que sugiere. Además, la paternidad de Dios continúa ejerciéndose solamente en favor de su pueblo y de sus miembros; el empleo de esta palabra no tiene positivamente sentido universalista.

Esta nota de fervor y de universalismo caracteriza la revelación de la paternidad divina en los Evangelios sinópticos. La palabra del Padre no es convencional, sino que suscita en el corazón humano una nueva actitud religiosa. En el ejercicio de su Providencia, Dios obra realmente como padre de todos, sin distinguir entre buenos y malos (Mt 5, 45; Lc 12, 22-31). La súplica confiada de sus hijos no puede quedar sin respuesta (Lc 11, 11-13). Perdona sin cesar sus faltas y les manda hacer lo mismo entre sí (Mt 6, 12-15). La parábola del hijo pródigo se atreve a compararle a un padre que no solamente olvida y perdona, sino que pone además en ello toda la delicadeza de un afecto verdadero. El Evangelio de San Juan enriquece con aspectos complementarios esta enseñanza de los sinópticos, y este apóstol, lo mismo que San Pablo, profundiza de una manera original en esta noción de la paternidad divina. Cristo había revelado a Nicodemo el misterio de un nuevo nacimiento (Ioh 3, 3 s), obra del espíritu. San Juan precisa: «ved qué amor nos ha mostrado el Padre, para que tengamos no sólo el título, sino también la realidad de hijos de Dios» (1 Ioh 3, 1). Una semilla de Dios ha sido depositada en el hombre (1 Ioh 3, 9), distinta de la generación carnal (Ioh 1, 13). San Pablo se muestra menos realista. Insiste preferentemente en la idea de adopción y en el papel del Espíritu. Éste conforma a los hombres con la imagen del Hijo unigénito y hace que brote de su corazón el grito filial (Gal 4, 4-7; Rom 8, 15-16 y 29). De este modo el nombre del Padre, lejos de caracterizar únicamente el comportamiento habitual de Dios en su Providencia, se apoya en una realidad que ignoraron los hombres de la antigua Alianza: Dios tiene realmente un Hijo por naturaleza, quien llama a todos los hombres a unirse en Él, sin distinción de raza, de nacionalidad o de condición social (Col 3, 11).

3. Dios es amor.

El amor sigue a la paternidad entre los hombres. En Dios la precede. Dios es realmente padre, porque ama. El mensaje del Nuevo Testamento contiene la revelación suprema del amor de Dios. Antiguamente el Deuteronomio había ya afirmado que el amor de

Yahvé hacia Israel fué el motivo determinante de la elección (Deut 8, 18). Algunos profetas, principalmente Oseas, lo habían descrito como una especie de inclinación natural más fuerte que las ingratitudes y las infidelidades de Israel. Toda la historia de este pueblo está animada por la convicción de que Dios es bueno y de una generosidad obsequiosa e incansable. Se puede decir que el Antiguo Testamento se ha dado cuenta suficientemente de la importancia del papel del amor en Dios. Pero éste se ejerce directamente con el pueblo elegido; es la prolongación de la fidelidad de Yahvé a la Alianza, fidelidad que se convierte en misericordia hacia el pueblo culpable. En el plan individual se dirige ante todo a los justos, a los hombres rectos.

El Nuevo Testamento derriba todos estos límites y nos sumerge en las profundidades del amor incomprensible. Dios ama a los pecadores con una especie de amor de predilección, aunque haya oposición radical entre su santidad y la miseria de éstos. Cristo ha venido para llamar, para salvar a los pecadores (Mc 2, 17; 1 Tim 1, 15). La Encarnación es la intervención decisiva de Dios para sacar a la humanidad de su angustia; procede del amor. «Dios de tal modo ha amado al mundo que le ha dado su Hijo único» (Ioh 3, 16). Y el Hijo mismo tanto ha amado a los hombres que ha dado su vida por ellos. «En esto hemos conocido la caridad, en que Él dió su vida por nosotros» (1 Ioh 3, 16). La cruz es el testimonio estupendo del amor divino a los hombres, el cual se prueba en ella por el sacrificio. «Nadie tiene amor mayor que este de dar uno la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). Y Pablo nota con estupor que tenía solicitud por los pecadores (Rom 5, 8). A la luz de estos textos un autor reciente ha podido escribir: «No se entrevé la profundidad del amor de Dios si no se le descubre en la Cruz de Jesús»¹¹. Este testimonio supremo no es susceptible de explicación humana. Brota de las profundidades de Dios. «Dios es amor», dice finalmente San Juan (1 Ioh 4, 8). Todo el obrar divino se resuelve en el amor que impregna todas las modalidades de las obras de Dios. Y ello porque está en el principio de la actividad divina y aun caracteriza al Ser esencialmente bueno que, por naturaleza, tiende a comunicar su perfección y se da totalmente en las comunicaciones trinitarias. El Espíritu Santo sella el amor en Dios y lo difunde en los corazones (Rom 5, 5).

En el término de esta exposición de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento, estamos aún orientados hacia Cristo sin jamás haberle perdido de vista. Tal imantación es significativa. Confirma que el Dios del Nuevo Testamento es ciertamente el que aparece a través de Cristo y su obra. El nombre de Jesús ocupa el centro de la revelación nueva, lo mismo que el de Yahvé estaba en el corazón de la antigua. Yahvé recordaba a los israelitas la elección de que habían sido objeto, les invitaba a una confianza absoluta en Aquel que era al mismo tiempo Dios único y Creador de todas las cosas

11. NYGREN, *Eros et Agapé*, pág. 129.

Dios es

y los impulsaba sin descanso hacia un porvenir cargado de promesas. Jesús significa el término de esta larga preparación, el cumplimiento definitivo de esta obra de gracia y de salvación. Ligado profundamente y para siempre a la historia humana, no ha sustituido a Yahvé. En Él Yahvé salva a los hombres. Pero, en Jesús, Dios habita corporalmente; las perfecciones divinas se reflejan en sus facciones humanas, se expresan en lenguaje humano, el amor se prueba por una inmólación humana. Jesús resume todas las verdades que el hombre tiene necesidad de conocer, responde a todas sus aspiraciones religiosas, lo mismo que Yahvé se imponía a los espíritus y a los corazones de una humanidad en marcha.

Capítulo II

DIOS EXISTE

por H. PAISSAC, O. P.

SUMARIO:	Págs.
INTRODUCCIÓN: LA REVELACIÓN DE DIOS EN LA MEMORIA VIVA DE LA IGLESIA	328
A. DIOS REVELADO COMO EXISTENTE ...	331
I. DIOS EXISTE	331
1. La afirmación «Dios existe» no es evidente ...	331
2. La afirmación «Dios existe» es demostrable ...	338
3. La afirmación «Dios existe» es verdadera ...	343
II. Lo que Dios es ...	350
1. Dios es simple .	351
2. Dios es perfecto .	359
3. Dios es bueno .	361
4. Dios es infinito .	365
5. Dios es inmenso .	368
6. Dios es inmutable .	370
7. Dios es eterno ...	373
8. Dios es uno	377
III. TRANSICIÓN	379
B. DIOS REVELADO COMO OBJETO ...	382
I. DIOS ES OBJETO DE CONOCIMIENTO	382
II. DIOS ES INCOMPREHENSIBLE ...	384
III. LOS NOMBRES DIVINOS	385
C. DIOS REVELADO COMO SUJETO ...	388
I. DIOS ES SUJETO DE UN ACTO DE CONOCER ...	388
1. Dios es inteligencia	388
2. Dios es verdadero y vivo	395
II. DIOS ES SUJETO DE UN ACTO DE QUERER	396
1. Dios es voluntad	396
2. Dios es amor	399
3. Dios es justo, misericordioso, providente ...	400
4. Providencia y predestinación	403
III. DIOS ES OMNIPOTENTE	405
CONCLUSIÓN: LA BIENAVENTURANZA DE DIOS ...	407
NOTA BIBLIOGRÁFICA	409

INTRODUCCIÓN: LA REVELACIÓN DE DIOS EN LA MEMORIA VIVA DE LA IGLESIA

Los libros sagrados contienen la doctrina inspirada en que el verdadero Dios se revela a los hombres. Pero la Biblia sería un libro muerto si el Espíritu Santo no se dejara oír en el curso de la historia para explicarla y precisar su enseñanza: «Él os lo enseñará todo, y os sugerirá todas las cosas que os he dicho». La Iglesia es la voz del Espíritu. Desde la resurrección de Jesús hasta nuestros días, la Iglesia transmite de generación en generación la revelación del verdadero Dios. Hace explícito y precisa, según las circunstancias proporcionadas de ordinario por las dificultades que se le oponen, la enseñanza del Maestro y de los Apóstoles, de los profetas y de los patriarcas. Aquí solamente diremos unas palabras para recordar este desenvolvimiento.

La lectura de los dos Testamentos basta ya para hacer comprender las líneas maestras del imponente edificio. Dios aparece ante todo como un Dios que obra en el mundo de los hombres para conducirlos después de haberles creado y para velar sobre ellos con amor. Pero en cambio, Dios tiene que ser para el hombre el objeto de su adoración, de su reconocimiento y de su afecto. Dios, en fin, se revela a sí mismo, en su naturaleza, independientemente, si así puede decirse, de sus relaciones con el hombre.

Los *Padres de la Iglesia* se preocupan principalmente del misterio de la Encarnación — Dios hecho hombre — y del misterio de las tres Personas: Dios en su vida íntima. Pero, desde el principio, el gnosticismo les da ocasión de poner de relieve la omnipotencia del único Dios y su providencia universal: nada de demiurgo ni de intermediarios para ocuparse de una materia mala. Más tarde el maniqueísmo hará que se precise mejor aún la afirmación de la Providencia. Y las supersticiones del paganismo permiten comprender mejor el inteligente querer del Padre que vela por nosotros. La «Ciudad de Dios» no está dejada al azar ni a ningún capricho. Dios nos conduce por predestinación, sin comprometer nuestra libertad; y el pelagianismo obliga a precisar los límites de este misterio impenetrable.

Ante todo, debemos amar y reconocer a Dios. Pero los excesos del antropomorfismo ayudan a los Padres a purificar su conocimiento de Dios y la orgullosa pretensión de algunos herejes les muestra, por contraste, que la naturaleza de Dios sobrepasa nuestras representaciones y nuestras fórmulas. Sin embargo, contra los que juzgan imposible todo conocimiento de las perfecciones divinas, afirman ellos con seguridad el valor de algunos nombres legítimamente atribuidos a Dios.

Finalmente Dios en sí mismo es único. Esta unidad es mantenida contra el politeísmo pagano o el gnosticismo y, al mismo tiempo que la fe en las tres Personas, contra todo triteísmo, cual-

quiera que sea. Dios no se confunde con el mundo como lo pretenden más o menos algunos filósofos estoicos o neoplatónicos. Y si la afirmación de un puro espíritu ofrece todavía dificultades, se rechazan sin embargo las imaginaciones groseras de un Dios material. Ante todo, Dios existe. Se debe pues defender la fe de Abraham y Moisés contra la negación de Dios.

Pero han pasado los siglos. La *Edad Media* sucede al período de los Padres. Bien pronto aparece el *mundo moderno*.

La Iglesia profundiza en su conocimiento de la revelación. La omnipotencia y la providencia de Dios dan lugar a encarnizadas controversias. El misterio de la predestinación preocupa ya a los teólogos medievales; pero el protestantismo y después el jansenismo obligan a la Iglesia a precisar la expresión de su fe, si bien la libre discusión de detalles sigue entre los teólogos. Dios quiere o permite y Dios conoce lo que el hombre hace libremente, y el molinismo dará ocasión de afirmar este misterio con más firmeza que nunca. Ante todo, Dios es amor. Y la filosofía, al término de una evolución interesante, alcanza finalmente, en lo que a ella le es permitido, la afirmación esencial de la fe.

Dios es objeto de amor y de conocimiento. Y nuestro conocimiento de Dios plantea problemas muy graves. En sus comienzos la *Edad Media* no siempre se libra del antropomorfismo; pero en su final no puede detener el progreso del nominalismo: las síntesis poderosas del siglo de oro sobre «los nombres divinos» con dificultad resisten al peligro. Con el idealismo moderno aparece el principio de lo que después será el agnosticismo: nuestro conocimiento de Dios carece de valor, si no es intuición pura. No obstante, la Iglesia mantiene los derechos de una razón dócil a la fe. El empirismo, cientifismo y escepticismo le proporcionan la ocasión de precisar su mensaje.

Dios en sí mismo es uno. Es simple y absoluta identidad. No debe, sin embargo, ser confundido con todo lo que existe. El panteísmo, en todas sus formas, impone a la Iglesia determinaciones cada vez más precisas. Dios no se identifica con el mundo. Su existencia no se confunde con la idea que de ella forja el hombre: el ontologismo, en todos sus matices, es rechazado para mantener en su pureza la revelación del verdadero Dios. Pero si Dios no lo es todo, tampoco es la nada: ante el ateísmo moderno, cada día más amenazador, la Iglesia afirma en su fe serena al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Las declaraciones del Concilio Vaticano, que aquí nos servirán de base al estudio de Dios, resumen y reúnen las precisiones indispensables.

De este modo se puede esbozar la historia de la Palabra de Dios que se revela a sí mismo, desde las primeras páginas del Génesis hasta el último concilio. Mas el teólogo no puede contentarse con esta historia, por maravillosa que sea. En la medida de lo posible tiene que darse cuenta de la fe, cuyo objeto se ha formulado poco a poco en el curso de los siglos. La inteligencia, esforzándose por captar el objeto de la fe: tal es, en definitiva, el ideal propuesto por

Dios es

la teología. Pero este esfuerzo consiste en primer lugar en descubrir, en el dato complejo presentado por la Iglesia, el orden que permite reconocer como inteligible lo que la inteligencia no comprende.

Basta con precisar *las primeras impresiones ya señaladas*: Dios ante todo revela lo que más íntimamente afecta al hombre, la razón de ser de las relaciones que le unen con Dios. El poder de Dios, su providencia y su querer le manifiestan, en su conocimiento, como *sujeto* de una acción cuyo beneficiario es el ser humano. Es la revelación más fácil de descubrir, la descrita con más abundancia en los Libros Santos. El hombre, en cambio, tiene que reconocer y amar a Dios, que aparece desde entonces como el *objeto* ideal que hay que conseguir. Este nuevo aspecto de la divinidad es menos claramente visible y la enseñanza de la religión interior no se realiza más que muy lentamente. Al fin, por encima de estas relaciones entre el hombre y Dios, Éste se muestra en lo que *es*, o más precisamente en su simple hecho de ser, tal cual en sí mismo es, absolutamente. Es la parte más invisible de la palabra divina, la que ocupa menos lugar en las páginas inspiradas: apenas un nombre, al principio. Pero es el secreto que lo explica todo: Dios es.

Hemos de notar solamente que el orden verdaderamente objetivo no corresponde al orden subjetivo de la revelación concreta. El dato más fácil, el más explícito, el más importante quizás para nosotros, no contiene lo que de suyo es más importante, siendo más misterioso y más inaccesible. Lo que en primer lugar se encuentra, no ciertamente para nosotros sino en sí mismo, es Dios tal cual es en sí mismo, en el hecho de ser, como absoluto. Solamente después se establecen nuestras relaciones con Él, primero como objeto, porque le encontramos ante nosotros. Vienen después las relaciones, que, a nuestro entender, le unen a nosotros como sujeto. Éste es el orden que más satisface al teólogo.

Seguiremos el siguiente plan:

- I. Dios revelado en el simple hecho de ser.
- II. Dios revelado como objeto de un posible acto de conocimiento o de amor.
- III. Dios revelado como sujeto de un acto de conocer, de amar o de poder.

La afirmación del acto no añade al hecho de ser más que la relación existente entre un sujeto y un objeto, pero en Dios, como se dirá mejor después, no subsiste en realidad más que un solo acto purísimo: el acto de ser. Todo está dicho de Dios cuando se afirma su nombre: «Él es».

A. DIOS REVELADO COMO EXISTENTE

I. DIOS EXISTE

1. La afirmación «Dios existe» no es evidente.

«Dios existe». Pero es esta precisamente la afirmación en la que ante todo ha de fijarse la atención. ¿Cómo es posible que el hombre llegue a pronunciar esta palabra? De ella depende todo lo demás; explica el conjunto de la revelación. Mas, ¿cómo explicar su presencia en un pensamiento humano?

La cuestión.

La cuestión se plantea naturalmente al espíritu. Pero adquiere un significado más particular en esta época, en que la influencia del idealismo domina todavía en gran parte. Hay que comenzar por tomar conciencia de las dificultades suscitadas. Descartes y Kant, la crítica y la duda han marcado más o menos su impronta en nuestras conciencias de creyentes. El problema del conocimiento y de la afirmación que lo expresa se nos plantea en toda su amplitud. Se someten al análisis más exigente los procedimientos utilizados para llegar a la ciencia. Si no hay cosas en sí ni más allá del pensamiento, el concepto obtenido por abstracción y el razonamiento que le supone pierden el sentido casi completamente. Si la afirmación *Dios existe* permanece aún en nuestro espíritu y no se reduce, sin embargo, al resultado de ninguna obligación moral, no puede expresar más que una idea, en la cual se vive más o menos la intuición de Dios. Es preciso, por tanto, que Dios se dé en una evidencia, si fuera de la fe fallan los otros procesos.

Otras influencias terminan de confirmar estos principios. La fe y la experiencia religiosa por ella provocada nos invitan a reconocer dentro de nosotros la íntima presencia de Dios y la evidencia de que existe. San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura, para no citar más que los nombres principales, nos enseñan a buscar a Dios por su simple vestigio en toda nuestra alma. Pascal, en fin, para humillar la razón en su Apología, se nos presenta como el mejor maestro. Allí leemos: «Dios sensible al corazón», y sin cuidarnos de lo que precede: «He aquí lo que es la fe», vemos en ello nuestra ley para dirigir la vida del espíritu.

Entonces la afirmación esencial aparece como una presencia que se impone: la existencia de Dios es evidente.

¿No está Dios *presente en el deseo que de Él tenemos* y que llevamos inscrito en lo más profundo de nuestra alma como un sello que es la marca y la señal de nuestro Padre? No es necesario razonar mucho: la inquietud en que estamos sin cesar y sin reposo posible para nuestro corazón, es una llamada, una inspiración venida del que habita en nosotros sin ser conocido. Pero el deseo de Dios se manifiesta más sencillamente aún en nuestra misma acción:

obrar supone que se vive por Dios; hasta este punto se descubre aquí su grandeza y su fuerza. El único ser necesario impone su influencia inmediata en el centro mismo de toda vida, y, sin hablar de acción, la experiencia de Dios aparece como un hecho para algunas conciencias privilegiadas: el testimonio de los místicos, cristianos o no cristianos, es irrecusable; Dios es aquí experimentado por el hombre como una presencia, como una evidencia.

Pero también *en la actividad del conocimiento*, se da inmediatamente y con toda claridad la afirmación de Dios. Todo juicio nuestro, todo concepto supone en nosotros la idea de que algo «es». En ese hecho de ser, en esa idea cargada en seguida de perfección infinita, ¿no hay que reconocer la necesaria presencia de Aquel que existe, y no hace más que ser, en su pureza absoluta? Esto significa confesar que Dios está inmediatamente en contacto con el espíritu, que es afirmado al mismo tiempo que se conoce el hecho de ser: a esta manera de ver se le puede llamar ontologismo.

Si se duda llevar más lejos las consecuencias de estos principios, puede venir la tentación de desarrollar, al menos a partir de nuestra idea de ser, un argumento muy sencillo de la existencia de Dios. No hay necesidad alguna de recurrir a otros procesos más o menos laboriosos: desde que yo pienso en Dios, el ser perfecto, no puedo imaginar que no exista, puesto que el hecho de ser es la primera de las perfecciones. Se habrá empleado un argumento ontológico, que hay que distinguir cuidadosamente del argumento de San Anselmo, simple explicación de la fe, libre de todo idealismo.

La primera afirmación revelada: «Dios existe» responde tan perfectamente al deseo del corazón y del espíritu humano que su presencia se explica sencillamente: es una afirmación evidente. Pero en realidad, ¿qué significa? ¿Qué respuesta debe dar a esta primera cuestión el teólogo solícito de la verdad divina?

La respuesta revelada.

La respuesta hay que pedírsela al mismo Dios. ¿Qué nos revela sobre este punto?

La *Sagrada Escritura* no proporciona indicación muy explícita sobre la evidencia de Dios. Es claro sin embargo que Dios no es conocido por el espíritu humano de una manera tan perfecta e inmediata que fuera confundido en su realidad con la sustancia del hombre. La Biblia, desde el principio hasta el fin, afirma la distinción más precisa entre el mundo y Dios. Es cierto también que el hombre no puede pretender en este mundo, normalmente, ver a Dios cara a cara hasta el punto de penetrar sus misterios más íntimos. La visión beatífica es vivida en otra vida. San Pablo es categórico sobre este punto: «caminamos en la fe y no en la realidad vista» (2 Cor 5, 7); Dios «habita en una luz inaccesible; nadie le ha visto ni le puede ver» (1 Tim 6, 16); «ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12). San Juan no es menos explícito: «a Dios nadie le ha visto» (Ioh 1, 18), «aún no se ha manifestado lo que hemos de ser... le veremos tal cual es»,

entonces, pero no en esta vida (1 Ioh 3, 2). No se trata evidentemente de una evidencia sensible; Moisés había oído decir a Dios: «El hombre no puede verme y vivir» (Ex 33, 20).

Mas, prescindiendo de una visión cara a cara, ¿puede, en verdad, el hombre saber con evidencia que Dios existe? Los Salmos (Ps 53, 2) y los profetas (Ier 5, 12) recuerdan los propósitos de los insensatos que dicen en su corazón: «¡No hay Dios!» Esta posibilidad de negar a Dios podría llevarnos a concluir que el hombre no tiene la intuición del Creador: no se niega una evidencia. Pero los autores inspirados no hacen alusión a ninguna negación en el sólo plano del pensamiento. Únicamente se trata de hombres de malas costumbres que, por razones de orden moral, se dicen en el fondo de su conciencia: yo hago lo que quiero, para mí no hay Dios. Negación práctica de Dios que no implica necesariamente una negación de orden especulativo.

San Pablo nos informa mejor que nadie con su silencio. Cuando echa en cara a los paganos el no haber glorificado a Dios habiéndole conocido, no hace alusión alguna a una evidencia: los paganos han conocido a Dios gracias a la reflexión: «Son por consiguiente inexcusables» (Rom 1, 20). Lo serían aún más si Dios se hubiera mostrado sin ningún intermediario a su espíritu en la plena evidencia de una intuición. Evidentemente San Pablo no piensa en esta hipótesis.

El Evangelio revela sin duda que «el Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 21) y que existe una «luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo» (Ioh 1, 9); pero esta invitación a la vida interior no puede interpretarse como la revelación de la evidencia de Dios. Y el texto bien conocido del Salmo: «La luz de tus ojos, Señor, ha sido impresa sobre nosotros como un sello» (Ps 4, 7), podría quizás darnos un indicio, si no fuera una traducción inexacta del texto auténtico. Ni los Setenta, ni la Vulgata han leído exactamente el texto hebreo: «Levanta Señor sobre nosotros la luz de tu mirada».

No obstante, sobre estas palabras de la Escritura algunos *Padres de la Iglesia* fundan su testimonio de un conocimiento perfectamente natural, ya que no evidente, de Dios. Desde Tertuliano hasta San Agustín y San Juan Damasceno se puede seguir el recorrido de la idea de que Dios es conocido por el hombre sin esfuerzo, al menos si se trata del simple hecho de su existencia. Este conocimiento está impreso por decirlo así en el espíritu, como el sello de Dios; está esparcido como una simiente de luz en la naturaleza humana, está en nosotros y no tenemos que buscar lejos para encontrarle. Pero el pensamiento de los Padres no ofrece duda, y se cometería un contrasentido interpretándolo en función del idealismo moderno. Sencillamente tratan de expresar hasta qué punto nos es connatural la afirmación de la existencia de Dios: basta para obtenerla dejar que se desarrolle normalmente el ejercicio de nuestra inteligencia; un razonamiento muy sencillo, tan sencillo que parece una intuición,

permite reconocer al Creador. Ordinariamente los Padres manifiestan su pensamiento señalando justamente en la creación el medio para llegar fácilmente a la afirmación de su autor.

Por otra parte hay que notar la insistencia con que algunos Padres se levantan contra la pretensión de conocer a Dios perfectamente, como si fuera dado en una intuición. Contra Eunomio, por ejemplo, los Padres capadocios afirman la imposibilidad de encerrar a Dios en un nombre que signifique la naturaleza divina. Dios no es conocido cara a cara, pero se conoce su existencia por el resplandor del mundo y la belleza de su imagen en el alma.

Ningún Padre enseña explícitamente la evidencia de Dios.

Pasada la época de los Padres, la Iglesia en su historia se ve forzada a precisar la expresión de su fe. En el siglo XIII un concilio en París aprobado por el Papa declara su desconfianza sobre el conocimiento inmediato y natural de la causa primera. En el s. XVII son puestas en el Índice las *Meditaciones* de Descartes y en el XVIII la *Recherche* de Malebranche. Finalmente se tiene por sospechoso el ontologismo. La declaración más terminante está formulada por el Santo Oficio en 1861. No se puede enseñar con plena seguridad la siguiente proposición: «el conocimiento inmediato de Dios, al menos habitual, es esencial al entendimiento humano, de modo que sin él no puede conocerse nada». Pero no se trata de una condenación formal. La condenación del ontologismo es abordada en el Concilio Vaticano; pero las circunstancias impiden llevar a término el proyecto. Sólo se condena explícitamente el panteísmo y, por consiguiente, cierta forma particular de ontologismo en él implicada. Finalmente, se condena el ontologismo italiano en 1887: no puede afirmarse que el objeto de la intuición intelectual, es decir, el ser, coincida con Dios.

Éstos son los documentos que permiten determinar la respuesta revelada. Se preguntaba: ¿puede considerarse como evidente la afirmación, «Dios existe»? Sería herético defender una evidencia tal que confundiera la substancia divina con el espíritu humano o que enseñara que la visión beatífica está realizada ya en este mundo. Sería erróneo pensar que el conocimiento de Dios se identifica con la primera evidencia del ser. Sería peligroso hablar de un conocimiento inmediato, habitual y natural de Dios en el sentido dado a estos términos por la Iglesia. Pero puede aceptarse la posibilidad de un conocimiento natural de la existencia de Dios, en el sentido de que el ejercicio espontáneo y natural del espíritu basta para concluir que Dios existe. Y la Iglesia deja a sus teólogos el cuidado de precisar, sin llegar al ontologismo, hasta dónde puede extenderse la idea de un conocimiento natural de Dios.

Explicación.

Pero no basta haber expuesto la respuesta revelada: la función positiva es sólo un aspecto de la teología y toda ciencia debe acabarse en especulación. La respuesta de Dios merece que nos

detengamos para tratar de explicárnosla y en cuanto sea posible darnos cuenta de ella como de un espectáculo que contemplamos.

Se trata de una afirmación evidente. ¿Qué se entiende por esto? «Evidente» traduce la palabra griega *ἐναργής*, de la raíz *arg*, ser blanco —de aquí el nombre dado a la plata, en latín y lenguas derivadas: *argentum*, *argent*, *argento*—. Es evidente lo que es vistoso: la plata es un metal vistoso. No porque realice un acto de ver sino porque soporta este acto de parte de aquel que la mira. Un objeto vistoso tiene que ser lo suficientemente luminoso para que se le vea por sí mismo y sin necesidad de otra cosa. Así en la vida del espíritu, un juicio suficientemente claro es evidente para ser conocido por sí mismo sin recurrir a otra proposición. «El triángulo es una figura geométrica»: el predicado está contenido en la idea misma del sujeto, no hay que invocar ninguna otra cosa, la proposición es conocida por sí misma.

Se puede, pues, comprender fácilmente la tendencia del espíritu a proclamar la existencia de Dios. La afirmación «Dios es», o, para facilitar la reflexión, «Dios es existente», considerada en sí misma contiene en su sujeto la noción expresada por el predicado. No tiene sentido hablar de Dios si no se hace referencia a un existente. Un Dios que no fuera existente no sería Dios. Y hasta hay que reconocer que la naturaleza de Dios consiste exclusivamente en existir. Sólo Dios está en este caso y la afirmación de su existencia parece en sí misma la más evidente de todas.

Mas en seguida se impone una observación que permitirá sin duda comprender el sentido de la respuesta revelada. En efecto, una proposición puede ser conocida inmediatamente si sólo se la considera en sí misma, y no ser conocida inmediatamente si se la considera desde el punto de vista del que conoce. Es evidente que «el triángulo es una figura geométrica»; pero hay que conocer lo que es una figura geométrica y dar un sentido a la palabra triángulo. Para un espíritu falto de toda cultura, para un niño, la proposición tiene que ser explicada y no puede ser conocida por sí misma. Un fuego encendido en el campo es por sí mismo visible. Mas para un observador colocado detrás de un muro, este fuego no es visible y no puede ser visto más que con la ayuda de un espejo. Por tanto, un objeto puede ser en sí mismo conocido por sí sin necesidad de ningún intermedio, y, sin embargo, no es conocido por sí para un observador que deba verse obligado a utilizar otro medio para conocerle.

Si esto sucede en el mundo de los objetos que nos rodean, con mayor motivo hay que estudiar con precaución el aserto de la existencia de Dios. Tal afirmación es *en sí misma* conocida por sí. Pero esto no significa necesariamente que pueda ser por sí conocida *para el espíritu humano*. El hombre está en presencia de Dios como un observador que no puede mirar de cara al sol, y, sin embargo, nada hay más visible que él. La existencia de Dios, para el hombre, es conocida por sí, si en realidad Dios es el objeto inmediato y primero del conocimiento humano. Pero la afirmación «Dios existe» es una

simple hipótesis mientras no intervenga otro objeto para conocerla: Dios no puede no existir, en el supuesto de que exista.

Ahora se comprenden las reservas de la respuesta contenida en la revelación. Si Dios es el primer objeto de la inteligencia humana, si en el primer acto de conocimiento juzga el espíritu con toda claridad que Dios existe, no se puede distinguir este acto de la visión beatífica. Pero en realidad la condición del hombre es más modesta. El objeto inmediato y connatural de su espíritu es sencillamente lo que es, el existente sensible, mas tiene el poder de considerarlo exclusivamente como existente. Aquí está todo el misterio.

Porque cabe preguntar todavía si la afirmación «Dios existe» no nos es, en cierto modo, conocida por sí misma.

La existencia de Dios no puede afirmarse en un acto de conocimiento totalmente primero y, en este sentido, natural al espíritu: en este caso Dios sería el objeto inmediato de una intuición. ¿Es que el conocimiento no puede entenderse más que como un acto que termina en un objeto? Y sin hablar de un acto, ¿no debe reconocerse en el espíritu una especie de conocimiento natural e inmediato de la existencia de Dios?

Santo Tomás nos puede servir de guía. Escribe en efecto: «En cuanto que entender no significa otra cosa que intuición, la cual no es más que la presencia de lo inteligible al entendimiento de cualquier manera que sea, así el alma se entiende siempre a sí misma y a Dios» (*In I Sent.* 3, 4, 5). Siempre, es decir, hasta antes aun de haber conocido cualquier otro objeto. El autor precisará más tarde: «El alma siempre se conoce a sí misma, pero no actualmente sino habitualmente» (1, 93, 7, 4). En cierto sentido parece que el conocimiento primero del espíritu le pone en posesión de sí mismo y de Dios.

Hay que investigar con prudencia más allá del acto. El primer conocimiento de la inteligencia humana, si se habla de un acto, se ejerce sobre lo que es o, si se prefiere, sobre lo existente, por no decir sobre lo que «siente». Y puesto que se trata de un existente sensible, este conocimiento se expresa por el primer juicio actual o primer principio: «[A pesar de las apariencias] es imposible que lo existente sea y no sea [lo que es, a la vez y bajo el mismo aspecto]». Tal es el acto de conocimiento rigurosamente primero en cuanto acto.

Mas este acto está rodeado de misterio. Se conoce lo existente. Este conocimiento supone otro. Un ejemplo sencillo nos lo hace comprender: a un mendigo se le reconoce porque se le ha visto realizar (habitualmente) el acto de mendigar; del mismo modo se afirma un existente cuando se ha percibido que ejerce (habitualmente) el acto de existir, o por mejor decir, el acto de ser. Además, si se expresa como juicio primero la no-contradicción de lo que es, se supone conocida la identidad de lo que la contradicción niega: toda negación, a fin de cuentas, descansa sobre una afirmación. De este modo el conocimiento actual del existente supone cierto

conocimiento del acto de ser, y el principio de no-contradicción una comprensión especial de la identidad. Y basta un poco de reflexión para darse cuenta de que el acto de ser es el único dato que presenta de suyo el carácter de identidad absoluta. Todo lo demás es identidad relativa.

Pero un objeto sensible no se presta jamás a la inteligencia de lo idéntico y nunca proporciona en su pureza el acto de ser. No puede explicar este misterioso conocimiento anterior a todo acto de conocer. El espíritu posee en sí mismo este conocimiento porque el espíritu no es nada si no tiene conciencia de sí mismo. ¿No tendría conciencia de Dios?

¿En qué sentido se orienta efectivamente el conocimiento de sí mismo para un espíritu que pretende llegar hasta el fin de la experiencia? Se toma a sí mismo por objeto con exclusión de toda otra cosa y en la identidad más perfecta: yo soy yo. Resistiéndose a la diversidad de «lo que» se es, limita uno su atención al simple hecho de ser: «soy». Yo excluyo toda representación objetiva de lo que soy, para no fijarme más que en mi acto de ser. Tengo que llegar hasta no darme cuenta de mi acto de ser, sino del acto en sí mismo. Porque es justamente hacia este término al que yo me encuentro conducido irresistiblemente: «yo soy», no hay aquí más que este acto delante del cual el «yo» mismo se eclipsa, para no perjudicar la identidad. Pero, ¿no es Dios quien se revela en este acto, tan puro cuanto es posible, en el fondo de la conciencia de sí mismo?

Es cierto que las descripciones menos imprecisas de Dios nunca dirán nada más: Dios es el acto puro de ser, identidad absoluta. «Él es», tal es su nombre propio, pero sentir en su idéntica pureza el acto de ser no es aún ciertamente conocer a Dios. Es estar en presencia de un amigo al que no se reconoce aún y al que todavía no se puede llamar por su nombre.

Sobre todo, aun suponiendo un conocimiento de Dios, no puede ser vivido en un acto. La experiencia basta para mostrarlo, al menos la experiencia normal. Fijar su atención exclusivamente sobre el hecho de que se existe —yo soy— hasta el punto de tender a la eliminación de todo objeto y aun de todo sujeto, para no retener más que el acto en toda su pureza, significa abandonarse bien pronto al sueño. Apenas nos hemos dado cuenta del término que hay que alcanzar, cuando la modorra se apodera de la conciencia de sí mismo y se busca a tientas: «yo soy» es una afirmación muy fuerte; no se puede resistir ante ella y la fatiga impone una parada y un descanso. La vida vuelve únicamente en el momento en que de nuevo resplandece la claridad del juicio «yo soy yo, opuesto a los demás».

El acto de ser en cuanto tal es conocido, ciertamente, pero no en un acto. El primer acto del espíritu, se ha dicho, termina en el existente sensible. Más allá es posible captar y poseer el acto idéntico de ser, pero en un conocimiento próximo al sueño, simplemente habitual, como un hábito que no se ejercitara.

¿Se hablará del conocimiento habitual de Dios? Se comprende que la Iglesia no sea favorable a esta fórmula. Porque es posible

un equívoco. Más allá de un acto de conocimiento que se termine en un concepto, antes de este acto, Dios no se presenta como objeto claramente reconocido. Pero, además, un conocimiento habitual normal produce naturalmente el acto que le corresponde; una palabra extranjera que se aprende, olvidada después momentáneamente, surge de repente en la conciencia. El conocimiento habitual del acto de ser como idéntico no tiene acto que le corresponda en la vida normal de un espíritu creado. Porque ese acto coincidiría con la visión beatífica, con Dios visto cara a cara. Si pudiera hablarse de un conocimiento habitual de Dios, habría que compararlo al hábito que un artista poseería de su arte, pero sin haberlo manifestado, sin haberlo jamás ejercitado y sin ser capaz de ejercitarlo nunca por sus solas fuerzas. ¿Sería posible verdaderamente hablar entonces de hábito?

Probablemente se acercaría más a la verdad el hablar de una aptitud, de una capacidad, o bien de una abertura, quizás de un deseo. La inteligencia llevaría en sí misma desde el primer instante, aun antes de todo acto de conocer, no ciertamente el conocimiento habitual de Dios, sino una especie de deseo natural de verle, en cuanto autor que es del orden natural y de la misma inteligencia; deseo inscrito en el fondo de la conciencia de sí mismo, en aquel punto en que el deseo y el conocimiento se fusionan sin que sea posible todavía distinguir los actos.

Pero, si ello es así, ¿no hay que concluir necesariamente que el conocimiento de Dios lo obtiene el espíritu únicamente en un acto? La afirmación «Dios existe», ¿no es nada, si no es dada en un juicio actual? La conclusión sería errónea. Más bien habría que decir: cuando se afirma en un acto del espíritu la existencia de Dios, este acto no aparece como una creación pura que sucede a una privación. La afirmación de Dios es reconocida por la inteligencia y no la sorprende, puesto que responde a una espera, hasta entonces inconsciente, por ser ella misma un efecto de Dios.

La afirmación actual de Dios no aparece como una creación en el alma; la precede esa presencia, que no nos atrevemos a llamar conocimiento habitual. Pero este acto expresado en un concepto es realmente causado por una intervención extraña. La existencia de Dios para el hombre no es conocida por sí misma, sino mediante otro objeto. El espíritu afirma a Dios después de haber conocido su objeto propio, el existente sensible: solamente entonces surge el conocimiento de Dios, el cual es fruto de un razonamiento, no de una intuición. Antes de este razonamiento, como antes del concepto que supone, Dios no es verdaderamente afirmado en un acto. Es simplemente presentido.

2. La afirmación «Dios existe» es demostrable.

La cuestión.

Se nos plantea ahora una cuestión nueva. La afirmación «Dios existe» no es concebida por sí misma, al menos actualmente, sino

mediante otro objeto, el existente sensible. Por consiguiente, tiene que ser (de-)mostrada por (medio de) este otro. Pero, ¿es verdaderamente demostrable?

Las mismas influencias que intentaban considerar esta afirmación como evidente, se inclinan a concluir que no es demostrable. Si la duda y la crítica han arruinado en parte nuestras conciencias modernas la confianza puesta en el pesado trabajo de la razón expresado en conceptos y en razonamientos, el demostrar que Dios existe no tiene sentido aceptable. Suponiendo que la intuición de Dios ha de ser abandonada como ilusoria en este mundo, ¿no proporciona al menos la fe el medio a la inteligencia para evitar las trabas de una demostración? Si no es visto cara a cara, ¿puede Dios, ese «abismo insondable» como ya decían los gnósticos, ser afirmado por un simple esfuerzo de la razón? Toda una tradición, que pasa por la edad media, confirma nuestras dudas. Después, el jansenismo, para el que la razón, herida de muerte por el pecado original, tiene que ceder ante la fe: «las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres...» El fideísmo y el tradicionalismo terminan de convencernos. Una demostración racional de Dios no nos parece más eficaz: representa una pretensión que nada justifica. Y el asentimiento dado a esta proposición «Dios existe» depende de un influjo voluntario vivido en la fe y en el amor. De lo contrario el agnosticismo y el escepticismo son las únicas posiciones posibles para ocupar el lugar del nominalismo medieval.

La respuesta revelada.

¿Cuál es la respuesta que el teólogo encuentra en la revelación a la cuestión propuesta de si es posible demostrar la existencia de Dios?

En el *Antiguo Testamento*, el autor de la Sabiduría quiere desviar a los insensatos de su idolatría; las criaturas, por bellas que sean, no deben retener nuestra atención; han de conducir más bien nuestro espíritu hasta la belleza del que las ha hecho. «La grandeza y la hermosura de las criaturas permiten conocer por analogía al autor de su existencia» (Sap 15, 3). No se ve ciertamente en estos textos la demostración de la existencia de Dios, pero se encuentra en ellos la indicación de un camino que puede servir de demostración. San Pablo vuelve a tomar la idea del libro de la Sabiduría en su Epístola a los Romanos. Todos los hombres necesitan una salvación gratuita, porque todos están lejos de Dios: los paganos han llegado a adorar a las criaturas, aun conociendo lo que Dios es y con mayor razón su existencia. «Porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios se descubre a la reflexión por sus obras» (Rom 1, 20). La inteligencia puede, pues, con solas sus fuerzas naturales, conocer a Dios con certeza a partir de la consideración de las criaturas.

Los *Padres de la Iglesia* invocan frecuentemente estos pasajes de la Escritura cuando quieren mostrar la posibilidad para la razón de conocer con certeza la existencia de Dios. Los Padres apolo-

gistas, y San Ireneo, razonan contra los gnósticos a partir de las criaturas para concluir en la afirmación de Dios. Dios no es tan desconocido que no pueda probarse que existe. San Atanasio muestra a los paganos los medios de reconocer a Dios. Por el contrario, Dios no es conocido tan fácilmente que no se tenga que utilizar el mundo creado para afirmarlo. Contra Eunomio, los Padres capadocios hacen una verdadera demostración, bien insistiendo sobre el mundo exterior, como San Basilio y San Gregorio Nacianceno, bien utilizando el alma, imagen de Dios, como San Gregorio Niseno. En el mundo latino, de Tertuliano a San Agustín, la prueba de Dios reviste diferentes caracteres. La Edad Media se esfuerza en precisar la enseñanza de los Padres.

Pero, desde el siglo xiv, la Iglesia se ve obligada a intervenir a propósito del nominalismo, para acentuar el valor de la razón humana. Sobre todo en los *tiempos modernos* se hacen más apremiantes las declaraciones de su magisterio. Contra el tradicionalismo o el fideísmo se afirma la posibilidad de demostrar a Dios por la razón. El Concilio Vaticano define la expresión de la fe; es herético decir que «Dios no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, a partir de las cosas que han sido hechas». Las palabras «demostración» y «prueba» no se encuentran en el texto del Vaticano; se trata sencillamente de un conocimiento cierto, no en el sentido atribuido a esa expresión en esta o en la otra escuela filosófica, sino en el sentido reconocido por los hombres cultos. Se habla de posibilidad, no de hecho. Pero esta posibilidad es concedida a las fuerzas naturales de la razón, y, si no por influencia causal, al menos de alguna manera se pone a las criaturas visibles o invisibles como el medio de llegar a la certeza. Esta doctrina, como aparece por el capítulo correspondiente al canon citado, es una explicación del texto de San Pablo escrito para los Romanos. Después del Concilio, invocan su texto las encíclicas *Aeterni Patris* y *Pascendi*, y el *Juramento antimodernista* lo explica añadiéndole alguna precisión: «Se puede conocer a Dios con certeza hasta el punto de poder demostrarlo por las cosas que han sido hechas, esto es, por las cosas visibles, como [se demuestra] una causa por sus efectos.» Las palabras demostración, causa, efecto, han de entenderse solamente en función del sentido común y no de una metafísica particular. El texto representa la fe común de la Iglesia y Pío xi le ofrece en su encíclica *Studiorum ducem* como una «interpretación» auténtica, no como una simple repetición, de un dogma definido. El Papa añade que, para una demostración, los argumentos clásicos de Santo Tomás son entre todos los más ciertos y capaces de corroborar a los ojos de la razón el dogma declarado por el Concilio. La inclusión en el Índice de un libro titulado «El problema de Dios», en el cual se expone una crítica implacable de las pruebas tradicionales, puede interpretarse en el mismo sentido, igual que una carta dirigida por el Santo Oficio a un obispo francés.

En resumen, se encontraría fuera de la Iglesia quien negara que la razón puede conocer a Dios con certeza mediante las criaturas.

Explicación.

¿Cómo entender la enseñanza revelada? Para apaciguar los temores mejor fundados basta hacer resaltar hasta qué punto la demostración de la existencia de Dios representa un caso rigurosamente único. Es demasiado claro que no se trata de un razonamiento comparable a la demostración clásica «Pedro (que es hombre) es mortal». El medio utilizado (hombre) para llegar a la conclusión cierta representa la explicación y, en este caso, la causa de lo que se afirma al final. De esta manera se llega a demostrar por qué Pedro es mortal; «a causa de» su naturaleza de hombre. Sería imposible y ridículo demostrar por un proceso análogo por qué Dios es existente; tendría que hacerse intervenir una causa de Dios. Pero nuestras ciencias humanas nos ofrecen una forma menos pretenciosa de razonamiento. Se puede decir, por ejemplo, «el hielo (que flota en el agua) es menos denso que el agua» El medio adoptado (el hecho de flotar) no es la causa sino por el contrario el efecto de la realidad demostrada. No se puede mostrar *por qué* el hielo es menos denso que el agua, sino solamente *que* la menor densidad del hielo se da en la realidad; no por causa del hecho de flotar, sino al contrario porque tiene por efecto el hacer flotar. Se podría traducir en lenguaje bárbaro el razonamiento para desarrollar el término medio: «el hielo (explica el hecho de flotar, efecto del hielo considerado desde este punto de vista: el hielo) es menos denso que el agua». A partir de un fenómeno afirmado como efecto es posible concluir su causa; se sabe que ésta existe pero se ignora por qué. Es suficiente percibir, en lo que aparece, un efecto; pero es necesario y difícil.

Si es posible descubrir en el mundo un efecto, no es absurdo razonar del siguiente modo por analogía con el caso precedente: «Dios (explica el mundo, efecto de Dios considerado desde este punto de vista: Dios) es existente». El mundo será el medio utilizado para mostrar que Dios existe. Basta, aunque es muy difícil, ver el mundo como un efecto. El contemplarlo como un efecto que requiere su causa no supone la afirmación actual de esta causa; podría pensarse esto, pero se cometería un grave error. Descubrir un efecto es únicamente requerir una causa, tener poder para afirmarla, presentir quizás su presencia, pero no experimentarla. Viene después el acto de afirmación, para terminar un último esfuerzo del espíritu.

No obstante, se ve fácilmente hasta qué punto esta demostración de Dios representa un caso único, a pesar de las analogías indiscutibles. Se dice, en resumen, que «Dios (que hace el mundo) es existente». Pero se concluye que el hecho de ser existente es rigurosamente idéntico a la naturaleza de lo que se llama Dios: este Alguien no hace más que ser. Además, el hecho de hacer el mundo, el acto de causar, no le añade nada a su acto de ser. De este modo todo el razonamiento se realiza al parecer en la identidad más pura. ¿No se tratará de una intuición? Tiende a la intuición y el espíritu se

orienta siempre hacia Dios, como el efecto se orienta siempre hacia su causa, pero sólo poco a poco se presiente la identidad, que no se da en el punto de partida. Se comienza por observar que quien hace el mundo es existente. Después encontramos: Dios es en realidad quien hace el mundo. Y se concluye finalmente: Dios es existente. Y después de nuevos esfuerzos se presentan las perspectivas insondables de que Dios se identifica con su mismo existir: «Él es».

La demostración que termina afirmando la existencia de Dios es un episodio único en la vida del espíritu. Y este caminar del pensamiento no debe ser pretencioso. Dios no es deducido como la conclusión de un teorema de geometría, sirviéndose de su esencia o de su causa como de la naturaleza del triángulo. A Dios no se le impone el existir: luego es preciso que Dios exista. No se hace depender a Dios de algún principio al que tendría que obedecer, como todo lo que está sometido a la ley de la identidad. Más sencillamente, sobre todo más humildemente, se descubre el mundo como un existente que no se basta a sí mismo y se acaba por adquirir el convencimiento de que existe su causa, a la que se llama Dios.

Se hacen indispensables algunas precisiones. Para permitir una conclusión rigurosamente cierta, la relación de un efecto a su causa debe expresar una causalidad necesaria e inmediata. La significación de esta relación pone en cuestión toda una visión del mundo bajo el signo de la identidad. Se considera al mundo como un sujeto siendo, en acto de ser. Se reconoce a este existente una razón de ser, su misma esencia en primer lugar. De esta confrontación brota el recurso a una causa; porque el sujeto en acto no se identifica con su razón integral de ser. Se nota en él una hendidura, no es por sí mismo todo lo que es. Y esto significa, según se demuestra en filosofía, que existe por otro distinto de él. Este otro es su causa, la cual, para ser causa suficiente, tiene que ser por sí misma, idénticamente. Es, pues, una causa necesariamente requerida, y su causalidad es inmediata. Finalmente a este otro se le llama Dios. De esta manera se puede resumir en unas palabras una metafísica de la causalidad que proporciona su sentido a la demostración de Dios. Únicamente se supone que el mundo existente tiene razón de ser y no es absurdo y, por otra parte, que no es totalmente razón inteligible, sino que el acto de ser desborda el proceso racional del pensamiento. Se adopta una posición de equilibrio entre un existencialismo que admitiría el absurdo por no ver más que la existencia, y un idealismo que rehusaría un más allá del pensamiento por no captar el acto de ser. Una demostración racional de Dios parece posible únicamente al precio de este equilibrio.

Si esta demostración es posible, ¿en qué formas puede presentarse? Sin duda no hay más que una sola manera de caminar hacia Dios, porque el único medio de llegar hasta él es el de contemplar en el mundo un efecto suyo. Pero, de la misma manera que en un camino muy largo se pueden admitir distintas travesías, según la rapidez de los viajeros, así también es posible distinguir más de una vía en la única ruta que conduce a Dios. «Dios (que produce el

mundo) es existente» por aquí hay que pasar. Todo lo que manifiesta al mundo como efecto puede dar paso a la afirmación de Dios. La inquietud moral del ser humano, su deseo de felicidad, la necesidad de su acción son otras tantas experiencias de una misma realidad: un efecto que postula su causa. El orden físico como el orden moral manifiestan siempre la presencia de algunos efectos. Desde todos los puntos de la creación visible o invisible, se alzan las voces de lo que no se basta a sí mismo. Pero para llegar al fin, puede distinguirse lo esencial y lo más sencillo.

Ser efecto es en definitiva no ser por sí mismo, no realizar la identidad pura. Ahora bien, dos son los obstáculos de la identidad, el cambio y la composición. El cambio da lugar a una primera vía; es necesaria una causa motora inmóvil para efectuar el *movimiento* observado en el mundo. Pero la composición, ante todo y más profundamente, funda una metafísica de la causalidad. Se distingue la causa eficiente y la causa final y, con más dificultad, la causa material y la forma. Cada uno de estos aspectos de la causalidad permite llegar hasta Dios. Es necesaria una causa *eficiente* primera para explicar este efecto que llega a la existencia; estamos en la segunda vía. No puede decirse que Dios sea causa material, pero así como la idea del artista necesita la materia para sostenerse en la existencia, del mismo modo el mundo en su *contingencia* esencial necesita un sostén necesario para existir; está sostenido por Dios. Es la tercera vía. Dios no es la forma del mundo, pero los *grados* registrados en el universo suponen la forma ideal de la cual participan los existentes de cualquier naturaleza. Esta forma ejemplar es Dios, que es la razón de ser del mundo. De este modo camina la cuarta vía. Finalmente, el universo compuesto se resuelve en identidad relativa; está en orden, en relación con un *fin* último que lo explica: Dios. La quinta vía completa el gran camino que conduce a Dios.

Cada una de estas vías tiene valor en sí misma. Cada una de ellas permite comprender la respuesta revelada: es posible conocer con certeza, por la razón y utilizando las criaturas, la existencia de Dios. La afirmación «Dios existe» es, pues, demostrable.

3. La afirmación «Dios existe» es verdadera.

La cuestión.

Pero, ¿es verdad que Dios existe? Acabamos de señalar las condiciones en las que el espíritu humano puede llegar a la afirmación de Dios. Hemos también demostrado prácticamente esta posibilidad por la certeza de la verdad. ¡Son tantas las objeciones que se amontonan para concluir en la negación de Dios! El ateísmo inventa cada vez más razones que no carecen de grandeza. Se niega a Dios en nombre del hombre y del mundo. Recurrir a otro distinto de uno mismo es consentir en una alienación injustificable. Dios no existe, porque no podría existir a no ser privando al universo y al hombre de su derecho a llamarse dioses.

La respuesta revelada.

Pero está revelada la respuesta: Dios existe. Y es verdad, porque Dios lo ha dicho. La palabra de Dios, que afirma «Yo soy», no puede ponerse en duda: el acto de fe toma vida en la conciencia del creyente.

Creer que Dios existe porque Dios lo ha dicho podría parecer un acto inexplicable, pues parece que el admitir que Dios habla supone conocido el hecho de su existencia. En realidad, es comprensible la solicitud del espíritu, pues ha sido vivida por los testigos más excepcionales de Dios. Desde el Antiguo Testamento, «en muchas ocasiones y de distintas maneras, Dios habló en otro tiempo a nuestros padres». Adán y Abraham oyeron la voz y la llamada de Dios. Y Moisés nos refiere su experiencia. Es en la montaña de Horeb. Oye una voz y no sabe de quién viene. Mas está dispuesto a creer la palabra que le será dicha, porque le da confianza un milagro. «La zarza está ardiendo y no se consume.» Entonces sigue hablando la voz y se escuchan palabras maravillosas: «Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob». Todavía una señal para confirmar la fe del testigo: «Vosotros serviréis a Dios desde esta montaña» — al milagro se añade una profecía —, y la voz prosigue: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 2-15). Moisés ha podido creer la voz y reconocer la verdad de su afirmación: «Dios existe»; y después creer en Dios que le revelaba su acto de ser. La fe sobrenatural supone siempre alguna certeza humana, pero es suficiente para esta certeza una voz escuchada, una palabra que merece confianza, aunque no se sepa todavía si Dios existe.

De este modo Moisés y los profetas escuchan a Dios que les habla. Y «en estos últimos tiempos Dios nos ha hablado por el Hijo», su Palabra. En el Templo de Jerusalén resuenan unas pobres palabras arameas: «Antes que Abraham exista, yo soy» (Ioh. 1, 58). Y este otro gran testigo que es San Juan, contempla a su vez el milagro: es curado el ciego de nacimiento. Al fin, las mismas palabras responden a la cuestión que deja en suspenso nuestra salvación: «¿Eres por consiguiente el Hijo de Dios?» Jesús dice: Yo (lo) soy», y la profecía invita a creer: «Y veréis al Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). El testigo puede creer la palabra sin saber que es divina; ahí están los milagros para sostener su creencia. Pero esta palabra dice que Dios existe y habla; entonces el creyente cree en Dios y de Él recibe la revelación de su existencia. Todo el Evangelio y toda la Biblia son una larga afirmación de Dios.

La historia de la Iglesia prolonga la historia de Israel: su voz hace escuchar a través de los siglos la palabra de Jesús. Aún se dan señales para inspirar confianza: el hecho maravilloso de esta Iglesia predicha por Cristo. Puede creerse a esta voz. Ahora bien, expresa ella en primer lugar la afirmación de Dios; es, por tanto, cierto que Dios existe. Pero la voz que se oye escuchando a la Iglesia es en definitiva la palabra del mismo Dios. De este modo proclama Dios

hasta el fin de los siglos su existencia. Ya puede el fiel hacer su acto de fe: «creo en Dios». Y el más sencillo de los creyentes deja que su inteligencia se ilumine y se penetre de esta fe. En torno a él puede extenderse la noche del ateísmo más espantoso; en su pensamiento lleva la afirmación que ilumina al mundo: hay un Dios.

Sobre este punto la respuesta revelada está al abrigo de toda controversia: los espíritus más exigentes reconocen sin duda alguna posible que el mensaje cristiano encierra la afirmación de Dios. Por esta palabra «Dios» se entiende, antes de toda precisión más satisfactoria, un creador del universo, supremo y absoluto.

Explicación.

Es tarea del teólogo explicar esta respuesta revelada. La existencia de Dios es verdadera y es objeto de fe. Mas ¿cómo puede explicarse que sea verdadera? Véase la diferencia que separa al teólogo del filósofo ante el problema de Dios. Cuando el metafísico comienza a mirar el mundo, aún no sabe actualmente si hay un Dios; poco a poco la observación del mundo lo conduce en el término de un largo camino hasta la conclusión demostrada: Dios existe. Pero el teólogo camina en el interior de su fe. Es cierto, en su fe, que Dios existe y solamente intenta explicarse el objeto de su creencia. Para llegar a esta explicación tiene que recorrer el único trayecto fácil: el universo observado tan atentamente como le sea posible. De esta manera puede dar la impresión de seguir paso a paso al filósofo. En realidad su camino es totalmente distinto. O, si se prefiere, el teólogo sigue una ruta construida con los mismos materiales que la del filósofo, pero en un paisaje de un mundo distinto.

El único método para explicar la afirmación revelada de la existencia de Dios consiste en tratar de conseguirla como conclusión a partir de las cosas más visibles. Sabemos que es posible la demostración de Dios; es tiempo ya de realizarla, pero como simple medio para explicar un dato de fe. Vamos a demostrar a Dios, en efecto, pero no es esto lo que aquí nos proponemos esencialmente. Buscamos la inteligencia de la fe.

Se ofrecen al espíritu muchas vías en dirección a Dios, como ya se ha dicho. Podemos limitarnos a seguir una de ellas, ya que cada una conduce al fin con toda la certeza apetecible.

La vía más sencilla para llegar a Dios, la más difícil también de seguir hasta el fin, es la que utiliza *los grados diferentes de perfección* observados en el mundo. Nada hay absolutamente perfecto, todo aparece más o menos gradual. Decimos también que todo es relativo, reconociendo así la necesidad de lo absoluto.

En el universo visible jamás se ofrece al hombre valor alguno que pueda contentarle. Esta impresión de perpetuo desencanto se traduce en las conversaciones corrientes. «¿Habéis asistido a esta representación? ¿Ha tenido éxito?» — «Sí, más o menos.» Pedimos noticias de un enfermo: «¿Qué tal está?» — «Más o menos bien.»

La significación de semejantes observaciones es clara. El valor en cuestión está juzgado por referencia a un término que se supone perfecto. Un monarca es más poderoso que otro, pero sin poseer la omnipotencia. El enfermo marcha mejor, pero sin estar totalmente bien. El actor ha ejecutado bien, pero no ha estado a la altura de su papel; se esperaba algo estupendo. Y los más absolutos de nuestros valores humanos están señalados por esta graduación. El amigo más perfecto sueña siempre con poder amar más. El santo más grande se ve siempre inferior a su ideal. Todo lo humano se encuentra escalonado a lo largo de una pendiente indefinida, cuya cumbre parece inaccesible, aun cuando claramente se la divise. Y, en relación con esta cumbre, lo demás es relativo, detenido en su carrera en un grado determinado de perfección, como un color desvaído que nunca llega a merecer su nombre. Nunca progreso alguno satisface totalmente.

Hablar de más o menos es hacer intervenir en la imaginación magnitudes y números. Un objeto es más o menos caro, según se lo valúe en relación con el precio razonable, expresado en un número determinado de unidades monetarias. Una pieza de tela es más o menos larga por relación a la unidad de medida adoptada para facilitar los cambios. Medimos cantidades para valorar objetos materiales. Pero la medida sobrepasa el dominio de la cantidad. El humilde puede medir su perfección espiritual comparándose con un gran santo. Toda relatividad que no se funde en la acción o en la cantidad, puede fundarse en la medida: «el hombre es la medida de todas las cosas», dijo el padre del relativismo.

En todos los casos en que se reconoce un valor como relativo, el espíritu adopta una medida para valorarlo. Pero ¿qué significado exacto hemos de dar a la extraña noción de medida? Lo que sirve para medir lo demás aparece precisamente como un absoluto en relación al cual se debe juzgar; es la unidad. La longitud de la tela se mide en comparación con la longitud por excelencia, es decir, con el metro. El precio de tal tela se expresa recordando el precio de un determinado peso de oro, por ejemplo, la peseta o el dólar, es decir, el precio por excelencia. Pero la excelencia es el grado supremo de perfección. De suyo la medida equivale a un valor determinado en su más alto grado de perfección, o, como se dice, realizado al *máximum*. En el terreno de la cantidad no podemos concebir la medida representativa de un máximo, porque es impensable una cantidad actualmente infinita: la medida no será una longitud muy grande, o el precio más elevado; se elige arbitrariamente tal cantidad determinada y finita que significa la excelencia: la peseta o el metro. Pero en el mundo de la cualidad pura — si existe —, o más bien, cuando se trata de valores que son trascendentales por relación a la cualidad o a la cantidad, la medida coincide con el máximo. La medida de una sinfonía se valora por relación a la sinfonía por excelencia, aquella con la que se sueña y que sería muy bella, absolutamente perfecta. Se juzga de un amor por comparación con aquel amor infinito que colmaría el corazón de un hombre. En este sentido

la medida representa el ideal y la perfección excelente que permite apreciar un valor. Decimos del que ha muerto como un héroe: ha dado toda su medida.

Todavía se impone una última precisión. La medida o el ideal es en realidad una causa. Se hace un vestido a medida y el resultado es más o menos halagüeño. La unidad de medida es un modelo que se copia cuidadosamente y se reproduce para estar seguros de permanecer en la verdad y en el bien. Pero un modelo es una forma sobre la cual hay que modelar o moldear el vestido o la obra de arte. El ideal preside la realización cuya causa es, y el ideal de santidad en el que el cristiano modela su vida, «la medida de la estatura perfecta de Cristo» (Eph 4 13), es la causa y la razón de ser de toda su existencia. Además la medida explica solamente la apreciación y, por tanto, el valor reconocido como tal. Para el pensamiento que pondera o para la razón que razona no tendría sentido un valor si no se refiriera a la medida patrón. Sin ésta no habría valor alguno de precio.

Es evidente que no se trata de la causa eficiente, ni de la causa final, sino simplemente de la causalidad ejercida por la forma o la idea convertida en ideal; causa formal ejemplar, pero verdadera razón de ser, porque la idea fija la razón de ser de lo que es, lo mismo que la medida pesa y cuenta el valor de la mercancía. Es ciertamente una causalidad muy pura, únicamente visible para el espíritu, mientras que la eficiencia da la impresión de ser sensible; pero es una causalidad real tan perfectamente como ideal.

No podemos detenernos en estas observaciones superficiales. Hemos de avanzar más profundamente en el camino si queremos encontrar a Dios.

Observar lo más o menos en un orden cualquiera de valores, experimentar la relatividad introducida en el corazón mismo de lo que se juzga, significa reconocer la presencia y la causalidad de un término presentado como ideal y modelo o también como unidad de medida. Ahora bien, tal conclusión debe ser examinada bajo su aspecto más universal. En esto se resuelve todo lo que tiene valor. Podemos abandonar finalmente el caso de los objetos materiales y de la medida cuantitativa; no se llegaría a Dios a no ser después de un peligroso rodeo. Pero observemos sencillamente los caracteres que sobrepasan en valor a todos los demás, porque se encuentran en todo lo que existe, como el hecho de la belleza, de la bondad o de la verdad. En este caso la relatividad es indiscutible y por consiguiente se reconoce la relación con lo que es bello por excelencia, totalmente verdadero y óptimo. «Se tiene la idea de que la sinfonía ideal es absolutamente bella.»

Pero ¿qué representa en realidad el hecho de ser bueno o bello? Nada más que el simple hecho de ser. Es bueno lo que actúa el ser hasta hacerle capaz de responder a un acto de amor; lo verdadero corresponde al acto de conocer. Y es bello lo que existe de modo que pueda suscitar la admiración. Ser existente, acto de existencia o de esencia, hacer acto de presencia, desempeñar un papel en el

acto de ser, tal es el privilegio único que se reserva a la belleza o a la bondad según sus puntos de vista. Se trata del valor supremo y la más alta nobleza y lo que ennoblece y hace valer todo lo demás. Si se percibe la relatividad en el bien, hay que admitir también grados en el acto de ser. O, por mejor decirlo — porque el acto de ser de suyo no admite grados —, hay que confesar que en el mundo se es más o menos existente.

El animal superior existe más que el efímero o la bacteria. O, si no se admiten tales separaciones en el universo, la masa del mismo universo tomada en su totalidad, existe menos que el individuo personal capaz de pesarla y de pensarla. Una persona tiene más valor que otra, y en el curso de una misma existencia un hombre es más o menos lo que debe ser. Hay grados en la participación en el acto de ser, lo mismo que en la escena se distinguen actores más o menos importantes. En cierto sentido todos representan el mismo acto, pero cada uno lo ejecuta según su papel, o si se quiere, según su grado. De este modo se pasa, como por una graduación insensible, del personaje principal al último de los actores. Importa poco ciertamente que los grados sean poco visibles y no debe pensarse en brutales separaciones entre los seres como si fueran el resultado de un desmembramiento inconcebible. Basta que no se identifiquen totalmente. Entonces hay que reconocer la relatividad y ellos existen más o menos.

¿Cómo comprender esta observación? Un existente, por ejemplo este vegetal o el universo en su conjunto, puede esforzarse por subsistir o resistir en el acto de ser; tiende a ser, pero no puede coincidir idénticamente con este acto. Porque él es «lo» que es y no únicamente el hecho de ser: es esencia, y la esencia determina la parte tomada al acto por el existente. El existente estará más o menos en acto de ser según su participación mayor o menor, del mismo modo que de uno que ve se dice que está más o menos poseído por su visión.

Pero si los diferentes sujetos del mundo son más o menos existentes por el simple hecho de realizarse en ellos más o menos el acto de ser, es necesario reconocer un existente por excelencia, modelo ideal y medida de todos los demás. El valor supremo se aprecia y se juzga por relación a una unidad perfecta que proporciona su sentido a todos los grados de la realización. Todo lo que existe tiene razón de ser en virtud de este existente ideal. Esta idea realísima, esta forma de existente es realmente causa de todo lo que existe más o menos perfectamente.

La conclusión es bastante grave y merece que la expliquemos detenidamente. Basta ponderar lo que vale un existente del mundo. Por el solo hecho de existir más o menos perfectamente no es en realidad, ni lo parece, idéntico al acto de ser. No es, pues, absolutamente idéntico a sí mismo. Si lo fuera, sería únicamente su mismo existir. No coincide, por tanto, con la pura razón de su ser aquí, en el mundo. No tiene por sí mismo razón de ser. Tomado en sí mismo y sin referirse a otro, no tiene razón de ser, es absurdo. Para

ser, o, dicho de otra manera, para encontrar su propia razón de ser, su «razón» de acto, el existente del mundo no puede de suyo convenir consigo idénticamente, por sí mismo; necesariamente debe pasar por otro. El existente solamente en otro encuentra su razón de ser. Esta aliedad se impone como la única condición que le hace posible la existencia. Rechazarlo por orgullo sería aniquilarse.

Mas, este otro ser al que se recurre ¿qué exige para dar razón de ser al existente, para responder de él, explicar su acto y, finalmente, para poder ser su causa? Solamente requiere una cualidad: que su identidad sea perfecta. Que él al menos posea el acto de ser sin pasar por otro, sino viniendo de sí mismo, por sí mismo. En estas condiciones será un existente perfecto, o el existente por excelencia, la idea misma de existente, la forma sobre la cual tendrá que apoyarse todo otro existente para dejarse moldear en el acto de ser, para existir. Este otro coincidirá plenamente con su acto, será reconocido como acto puro.

Porque es preciso insistir sobre el carácter verdaderamente único del término así alcanzado. Es el término absoluto que da su sentido a todo existente relativo. Pero es un absoluto existente. Podría suponerse tal vez una sinfonía ideal, mas solamente soñada por el artista, un ideal de virtud irrealizable, un amor platónico. Platón no ha logrado sobrepasar perfectamente el mundo de las esencias. Una sinfonía, por muy perfecta que sea, es algo que existe; de ella se puede tener una idea que no implique el acto mismo de ser. Pero el existente por excelencia, para ser tal y realizar la identidad absoluta, tiene que ser afirmado como acto de ser o, de lo contrario, no ser. Coincide con este acto y nada representa si no verifica esta coincidencia. Con esto tenemos lo suficiente para conocer el carácter más evidente del acto de ser, que es la identidad. El existente por excelencia existe; su afirmación se impone. Y se le reconoce como razón de ser en acto de ser: es a la vez acto y razón.

De este modo, pues, la observación de lo que existe más o menos lleva a reconocer al existente por excelencia, ideal y medida de todo lo que hay en el mundo, su razón y su causa. Todavía no hablamos de causa eficiente o final sino de modelo perfectísimo, que hay que reproducir constantemente, ejemplar y forma, razón de ser.

Pero ¿hemos de limitarnos a reconocer, al término de la vía, el absoluto que ya estaba presente en ella desde el punto de partida? Observar el más o el menos en el mundo ¿no es suponer la medida ideal por relación a la cual se valora todo lo demás? Es cierto que, antes de conocer algo actualmente, todo espíritu lleva en sí mismo el instinto de la identidad y se orienta hacia el existente absoluto. Pero el reconocimiento actual del absoluto no puede florecer en la vida de la inteligencia sin la observación del mundo y sin recorrer el penoso camino para encontrar su principio. Hay aquí, pues, razonamiento y demostración de la existencia del absoluto y no ciertamente petición de principio o intuición imposible. El razonamiento únicamente permite afirmar en un acto la presencia del existente perfecto y reconocer el absoluto diciendo: «lo esperabas».

Este existente por excelencia es aquel que es absolutamente, sin más o menos. Es, si así puede decirse, el muy-existente, o, lo que es lo mismo, el óptimo, el altísimo. La Biblia llama de este modo al Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y a aquel que «se paseaba por el jardín al fresco del día», después del pecado de Adán. Observando el mundo y haciendo una demostración posible, se puede explicar la revelación hecha a Moisés: «Yo soy», dice Dios.

Hemos seguido una de las vías posibles para explicar la afirmación revelada. Más difícil que todas las demás, pero también más preciosa cuando se la puede seguir sin desviarse, ofrece la ventaja de no extraviar al espíritu hacia una concepción demasiado grosera de la causalidad. Las objeciones tan poco serias que se hacen a veces meditando «el problema de Dios» proceden en parte de que se olvida la verdadera naturaleza de una causa. Se contentan con mencionar, con una sonrisa irónica, el esfuerzo de un pensamiento que intenta encontrar la primera causa, remontándose en el tiempo a partir de un efecto actual: este huevo viene de una gallina, la cual... etc. De este modo se puede continuar indefinidamente sin necesidad alguna de encontrar a Dios. Pero este proceso es perfectamente inútil: la vía que utiliza los grados de ser, mejor que ninguna otra, lo demuestra claramente. Sin abandonar un solo instante la existencia actual de todos los existentes observados, se demuestra que estos diversos actos de ser suponen actualmente el acto puro cuya afirmación es inevitable: «Él es».

II. LO QUE DIOS ES

Todo está dicho de Dios cuando se ha pronunciado su nombre: «Él es». Por ello convenía reflexionar en primer lugar sobre esta afirmación. Pero la revelación no se limita a repetir estas simples palabras. El espíritu humano no tiene suficiente penetración para comprender en un juicio tan elemental todas las riquezas del acto de ser: el verbo ser y el acto de ser jamás coinciden. El saber de una cosa que existe no satisface la curiosidad menos exigente. Cuando nos damos cuenta de que alguien llega a un grupo de personas ¿no preguntamos comúnmente: «¿Le conocéis? ¿Quién es?» De esta manera se piden noticias sobre lo que el desconocido realiza en su existencia, sobre su aspecto físico y moral, su género de vida y su condición.

En su bondad, Dios ha querido informar al hombre para no ser un desconocido para él. Se puede saber lo que Dios es, y no solamente que Él es; ya antes de haber sido admitidos en su intimidad por la visión cara a cara, es posible saber de Dios cómo es. O más bien, se puede saber cómo Dios no es, lo que no es su existencia. Porque se impone un método de negación como en presencia de todo misterio: el fenómeno que jamás nadie ha observado tiene que ser descrito y conocido por eliminaciones sucesivas: no es nada de lo que se ha visto hasta el presente. Es la única conclusión posible.

De Dios sabemos, de una manera análoga, que no es lo que son los otros seres del mundo. Sólo queda en pie una afirmación suficiente para soportar el peso de las negaciones acumuladas. Dios existe como causa del mundo y domina el mundo como su causa absoluta. Negación, causalidad, eminencia; tales son las vías de acceso a un conocimiento menos imperfecto de Dios.

Se ha dicho que Dios se revela en el simple hecho de ser; de esto hay que tener conciencia antes de considerar a Dios como el objeto o el sujeto de un acto. La Iglesia ha precisado en el Concilio Vaticano el contenido de la revelación sobre este punto (sess. 3, capítulo 1). Si se omite por el momento lo que más tarde volveremos a encontrar, veremos en este texto original la siguiente descripción de Dios: *es*, y *es uno*, *eterno*, e *inmenso*, *perfecto* e *infinito*, *simple* e *inmutable*, finalmente, *es bueno*. Nótese el lugar ocupado por la realidad del atributo bondad: se trata de un término final, o de un centro de perspectiva. El resto está afirmado por grupos de dos caracteres que se corresponden mutuamente, como si pudieran ordenarse a una y a otra parte de un punto central. Y el hecho de ser eterno por una parte y e inmenso por otra encuadra lo inmutable, lo mismo que el espacio y el tiempo permiten comprender lo móvil. Por otra parte, ser simple e inmutable representa las negaciones más profundas, porque las más graves imperfecciones del mundo son el cambio y la composición, como se ha dicho a propósito de las pruebas de Dios. Teniendo en cuenta estas observaciones y dando a la bondad el puesto central en la descripción de Dios, podemos adoptar el siguiente orden: después de haber dicho que Dios *es*, la primera negación que tenemos que formular es la de la composición: Dios es *simple*; de aquí se sigue todo lo demás. Siendo simple, Dios no ha de ser comprendido sin embargo como las cosas que nos rodean, imperfectas y finitas por el hecho de ser simples. Por el contrario Dios es *perfecto* y, por consiguiente, *bueno*; éste es el punto central. Después, Dios es *infinito*; lo cual corresponde a su perfección: no está limitado en el espacio (es *inmenso*) y, por tanto, no tiene que desplazarse, porque es *inmutable*; lo cual responde a su simplicidad. No está limitado en el tiempo, mas es *eterno*, puesto que es *inmóvil*. Por ello no está sometido a la extensión. Pero tampoco le limita el número, otra propiedad de la cantidad: es *uno*. Tal es su privilegio fundamental: el hecho de ser idéntico o más simplemente aún, el acto mismo de ser: «Él es».

1. Dios es simple.

La primera cuestión que viene al espíritu cuando se intenta saber cómo es Dios se refiere a la composición. En efecto la composición se manifiesta desde que se abren los ojos sobre el mundo: ¿Es Dios como todas las cosas visibles, como todos los cuerpos que forman el universo?

La cuestión es perfectamente natural, hasta puede decirse instintiva; el hecho de la composición en el mundo llama la atención,

porque el espíritu se orienta hacia la identidad, cuyo instinto posee; los datos sensibles le engañan. ¿No le engañará también Dios?

La composición se manifiesta en el universo bajo un doble aspecto: un objeto aparece compuesto de partes en sí mismo, o también entra en composición con otro. Preguntaremos en primer lugar si Dios mismo es compuesto.

Trascendencia y santidad.

No es despreciable la dificultad suscitada. De ello nos convenceremos fácilmente al cerciorarnos del esfuerzo de los filósofos en el curso de la historia para elevarse hasta la idea de un primer principio incorpóreo. Los mayores entre ellos, aun cuando rechacen con fuerza todo antropomorfismo, difícilmente se desprenden de la idea de composición. Pascal ve en la negación de la extensión el obstáculo más importante que nos impide comprender a Dios. «No conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene extensión ni límite.» Ahora bien, «la extensión es aquello que tiene partes distintas y separadas»; separables, diríamos nosotros. Lo que no es cuerpo, extenso y compuesto, parece quedar fuera del alcance del espíritu.

Las tradiciones religiosas de la humanidad ofrecen un espectáculo más desconcertante todavía que la larga serie de los filósofos. Los dioses de todas las religiones aparecen como seres corpóreos, es decir, compuestos y complejos. La Biblia misma nos muestra un Dios provisto de manos y de brazos, de orejas y de labios, que se pasea por el jardín, y que cierra la puerta del arca. Y este Dios está lejos de ser simple; le agitan múltiples pasiones, monta en cólera, se arrepiente de sus actos y se compadece ante el pecador que le pide perdón.

¿Cómo hay que entender la Sagrada Escritura, en la que se nos da la revelación del verdadero Dios? En el Antiguo Testamento no está nunca explícita la afirmación de un Dios puro espíritu y perfectamente incorpóreo. Cuando el mismo Isaías habla del espíritu de Yahvé (Is 40, 13), o cuando opone los caballos de Egipto al Dios de Israel como la carne al espíritu (Is 31, 3) quiere afirmar simplemente la fuerza y la inmortalidad del Dios todopoderoso. Para Él, el espíritu es ese aliento de vida que permite la actividad del viviente. Pero mientras el espíritu está solamente de paso en un cuerpo carnal y le abandona en el momento de la muerte, en Dios permanece sin ser nunca separado de Él. El profeta no parece examinar la simplicidad de una naturaleza incorpórea.

Los autores inspirados no son víctimas de las imágenes que utilizan para describir a Dios. Se afirma cada vez con más fuerza en sus escritos, a medida que la revelación se hace más clara, la idea de un creador invisible, completamente diferente de su criatura, y que tiene una existencia misteriosa e impenetrable. Dios no tiene cuerpo como los seres de este mundo. Su culto tiene que ser purísimo y ninguna imagen puede reproducir su realidad divina. Su nombre nada contiene de lo que poseen las cosas visibles.

Sobre todo Dios es santo. Es «el Santo» (Is 40, 25). De este modo se traduce la verdadera trascendencia de Dios, que más tarde expresaremos al hablar de su simplicidad. En efecto, no hay que imaginar la santidad de Dios como la del hombre, con un esfuerzo de voluntad para luchar contra el mal. Más aún que una perfección moral, la santidad de Dios significa un misterio de trascendencia y de inaccesibilidad. Dios es santo, *hagios*, es decir, puro, inviolable, intacto; no se le puede tocar, es sagrado, porque está separado del mundo y no entra en composición con él. Al ser puro, está libre de toda posible descomposición. En Él no hay nada más que Él mismo, es simple como un cristal sin mancha. Con la afirmación tan solemne de la santidad de Dios, el Antiguo Testamento prepara a los creyentes para la plenitud de la luz.

Por la espiritualidad misma de su doctrina, el Evangelio permite comprender que Dios no tiene nada común con las realizaciones impuras de la materia. El culto que hay que dar al Padre debe estar libre de todas las condiciones materiales tan escrupulosamente observadas hasta entonces. Jesús revela a la samaritana lo que los más grandes santos del Antiguo Testamento no hubieran osado admitir: para orar a Dios no hay necesidad de ciudad santa, ni siquiera de templo. «Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad» (Ioh 4, 24). Dios no quiere que su presencia dependa de algunos materiales amontonados sobre un monte. No está en un lugar; con ello se insinúa que no es cuerpo.

Los Padres de la Iglesia no comprenderán de otro modo el mensaje evangélico. Solamente Tertuliano, por excepción, describe con insistencia a Dios como un cuerpo. Mas San Agustín le defiende de toda herejía; puede hablarse de cuerpo para designar lo que existe verdaderamente, como realidad concreta y sustancial, porque nosotros no percibimos el hecho de existir más que tocando un cuerpo. De este modo se explican sin duda las imágenes utilizadas en la Biblia. El revelar con demasiada claridad que Dios no es un cuerpo hubiera tenido como efecto, en los creyentes del Antiguo Testamento, hacerles admitir una divinidad más o menos irreal y vaporosa. Ante todo, tenían que penetrarse de la certeza esencial: el Dios de Abraham existe. Tertuliano se atiene al lenguaje de la Biblia. Los otros Padres, aún sin hablar de San Agustín, defienden la idea de un Dios incorpóreo. Muchos llegan hasta negar toda composición en la naturaleza divina. El testimonio de San Basilio es uno de los más claros en este punto. Dios es «el ser más incorpóreo, el más puramente inmaterial y el más simple que haya. Por eso enseña el Señor a la mujer que creía tener que adorar a Dios en un lugar, que el Incorpóreo no tiene límites: *Dios, dice, es espíritu... es simple en sustancia*».

En sus declaraciones oficiales la Iglesia acepta y garantiza esta interpretación. El xv concilio de Toledo expresa la fe común de los Padres cuando afirma de Dios: «es simple por naturaleza», aun cuando se hable de tres Personas. La expresión vuelve a usarse en el concilio de Reims en 1148 y principalmente en 1215 en la

profesión de fe del concilio de Letrán: «Tres Personas, pero una sola esencia, una sustancia o naturaleza absolutamente simple». Santo Tomás comentará 40 años después: «es decir, una naturaleza sin composición alguna» (*In I Decr.*) Finalmente el concilio Vaticano reproduce la fórmula de Letrán: Dios es «una sustancia espiritual absolutamente simple» (ses. III, cap. I).

Es de fe que Dios es espíritu y no tiene composición alguna en su naturaleza. La liturgia celebra constantemente este privilegio de Dios: durante la Cuaresma, el himno de Vísperas se dirige a Dios como a «la Unidad simple», de la cual depende nuestra santificación y muchas veces durante la fiesta de Trinidad se repite esta alabanza a la simplicidad divina. Es cierto que la piedad de los fieles se acomoda fácilmente a las representaciones corporales de Dios, pero no se engaña con ello su fe viva: Dios es espíritu puro.

Para explicar el dato revelado en la fórmula empleada por la Iglesia — Dios es absolutamente simple — puede examinarse el mundo y las múltiples composiciones en él existentes, y después negar de Dios una tras otra estas diversas maneras de ser compuesto. Esta negación se comprende en función de lo que ya se sabe: Dios existe como causa primera del mundo; es decir, existe por sí mismo, absolutamente.

Ante todo se observa la composición en el mundo de los cuerpos; se puede descomponer un cuerpo material. Dios no tiene cuerpo ni materia. Aquí serían necesarias largas reflexiones para precisar cómo se distingue el cuerpo del espíritu. Desde el punto de vista de la composición, podemos limitarnos a anotar lo que más profundamente caracteriza a un cuerpo. Se llama cuerpo material todo existente que tiene el poder real de llegar a ser realmente distinto de lo que es en la actualidad, bien sea porque pueden dividirse las partes que componen su extensión, bien porque se llegue hasta transformarle substancialmente. Se llama espíritu a un existente privado de este poder: un espíritu no puede realmente llegar a ser algo distinto de lo que es. Una persona dice: «yo soy yo», sin poder considerar la posibilidad de decir nunca, a no ser de una manera intencional: «yo soy (después de haber devenido) tú»; en el espíritu no hay materia.

Tampoco hay materia en Dios. Coincide consigo mismo de tal modo que, en su realidad, no puede llegar a ser otra cosa. No sufre el desencanto de poder existir como otro, bajo otra forma distinta. Está exento de esa potencia denominada materia, que significa la más extrema debilidad.

Pero si el espíritu no puede sufrir esta descomposición, esta alienación, normal para la materia, no alcanza nunca sin embargo, si es creado, la simplicidad absoluta. El espíritu no importa materia, pero sostiene su propia esencia, lo cual basta para significar una real composición. Una persona espiritual no comparte con otras, si es espíritu puro, lo que representa su esencia; no tiene por destino el desarrollarse conforme a una esencia ya realizada en otros individuos. Es libre y su esencia es única; la realiza en ella solamente, en la

medida que existe. En este sentido se puede decir, si se permite, que su esencia no precede a su existencia. Y, sin embargo, este individuo personal tiene acto de ser, no coincide perfectamente con ese acto: toma parte en el acto que se ejecuta en el escenario. De ello es señal la misma multitud de actores. Porque «el acto de ser, en cuanto tal, no puede ser diverso»; equivale a la identidad absoluta: para introducir la diversidad hay que, al menos, distinguir de una persona «lo que» la otra es, con lo cual se afirma algo distinto del acto de ser, si se intenta significar algo más que una simple relación. Admitir diversos individuos de naturalezas diferentes que participan del acto de ser es reconocer que en ninguno de ellos se da identidad real entre el acto y la esencia. Lo que cada uno realiza consiste no solamente en ser, sino en ser esto o aquello. Ser absolutamente, existir sin más, es un acto demasiado puro y demasiado fuerte para los individuos creados. Para ellos la existencia no consiste únicamente en un acto idéntico, sino más bien en una esencia que está existiendo o que persiste en la duración. Tienen una existencia, mas no son acto puro de ser; o, si se prefiere, pasan su existencia tendiendo a este acto, a él puede tender constantemente su esencia; pero esta potencia nunca desaparece; están compuestos de esencia y acto.

Esta composición la más profunda de todas, no puede ser afirmada de Dios. Dios existe *por sí mismo*, como causa primera, es decir, como identidad absoluta. No tiende a ser, no puede ser, es; en acto. Y este acto es puro y simple; no es una esencia que existe, ni una existencia extendida en el tiempo o en la duración. Dios no tiene existencia o esencia, existe de tal modo que coincide idénticamente con su acto de ser. Utilizando imágenes, podemos decir que su existencia se pasa en ser, sin precisiones degradantes; ser, he ahí su esencia; y no es esto ni aquello. No ejecuta un papel determinado en el acto del drama, sino que es este acto en persona. Dios es como aquel que, en lugar de consagrar su existencia a realizarse en esta o en aquella acción, se contentara con un acto: ser, y fuera este acto, en lugar de hacerlo. Pero no es posible ninguna comparación. Dios se separa de todo lo que hay en el mundo por el solo hecho de ser acto puro de ser. Yahvé es santo.

Dios, por consiguiente, es simple de tal modo que no es una esencia que existe. Esto no significa llamarle pobre o diminuto; es, por el contrario, afirmar su riqueza. Si en él la esencia se reduce a ser, todo es absorbido por este valor supremo que es acto. Nada le puede ser quitado. Nada le puede ser dado. No tiene; es. Dios es tan rico que no tiene nada. Las pobres riquezas que se acumulan en el mundo visible remedian las privaciones. No pudiendo ser todo, un individuo busca tener. Pero el tener personal no se identifica nunca con su sujeto poseedor. Y las posesiones más magníficas «le caen encima», o le advienen, sin confundirse nunca con su sustancia; son accidentes, felices o desgraciados, que le afectan para bien o para mal. Dios es demasiado para tener. No puede tener accidentes, le falta esa potencia que es una debilidad. Nada le impresiona, ni le afecta, ni le modifica, ni se atribuye a su sustancia; no tiene atributo ni modo.

Absorbido todo por el acto de ser, Dios no realiza el acto de tener. Tal es la simplicidad de Dios. Como un gran Señor que es simple porque es lo que es, y no se preocupa de parecerlo o de tenerlo, Dios está libre de toda complicación, de toda búsqueda, de toda doblez: es. Y representa el ideal de que habló Jesús: «Sed pues simples» (Mt 10, 16).

Dios es simple porque es acto puro de ser. En definitiva, toda composición proviene de que un sujeto solamente puede ser (o no ser); esa potencia es una hendidura en la identidad actual. Al observar partes que componen un todo en cualquier sentido que sea, reconocemos que esas partes no se identifican absolutamente con el todo en acto, porque no podrían distinguirse de él; pero pueden formar (o no formar) parte del todo, y entonces es posible la descomposición. Lo que es simplemente en acto, sin potencia alguna, es también sin composición. Y el acto de ser es el único acto que no necesita potencia alguna para subsistir. Por ello, el teólogo no puede limitarse a hablar «del Acto»; para no correr el peligro de extrañarse, tiene que afirmar a Dios como acto de ser, perfectamente simple.

En realidad, nada se añade a la afirmación fundamental: «Dios es». Pero se precisa la significación de esta fórmula, comenzando por negar de Dios toda composición. Dios es hasta el punto de ser trascendente y santo, puro y sagrado; Dios es absolutamente simple, como dice la Iglesia para expresar su fe.

El vértigo del panteísmo.

Es necesario añadir en seguida: Dios no entra en composición con nada distinto de Él. Porque si Dios es simple en sí mismo, ¿no está en relación con el mundo para unirse con él más o menos íntimamente? Dios no es un cuerpo, pero ¿no sería el alma viviente de este mundo? No tiene materia en sí mismo, pero ¿por qué no daría su propia forma a la materia mundana, como la idea del artista al bloque de mármol? Dios, se ha dicho, realiza en sí mismo su esencia, no forma parte de nada, es un todo. Pero, ¿no sería todo lo que es, como esencia o substancia total del universo? Finalmente, si Dios coincide idénticamente con el acto puro de ser, ¿qué puede entonces existir fuera de Él? ¿No hay que llamar Dios a todo aquello que participa del acto de ser? ¿Y no puede decirse que todo es Dios?

Es grande la tentación de adoptar una u otra de estas hipótesis. Y los más poderosos metafísicos han sufrido su atractivo en el curso de la historia. Basta invocar las filosofías indúes y, entre los griegos, a Heráclito o a Parménides y más tarde a los neoplatónicos, en la Edad Media a Escoto Eriúgena y más cerca de nosotros a Espinoza. La palabra «panteísmo» se emplea por primera vez en 1790. Luego, la influencia de Hegel pesa a su vez sobre la orientación de las filosofías modernas. El vértigo del panteísmo, en todas sus formas, ha sido experimentado por los más grandes espíritus.

Pero ¿no se inclinan en este mismo sentido hasta las mismas tradiciones religiosas? ¿Qué representan el politeísmo o la idolatría,

sino el instinto que inclina a reconocer a Dios en todas las cosas? Todo es divino, los elementos, los astros, los emperadores; Dios forma una unidad con este animal sagrado, con aquella estatua. Y nuestros seudomísticos modernos vuelven con un rodeo a esta tendencia profunda: a Dios no hay que buscarle en Él mismo; el mundo y el hombre, he ahí el verdadero Dios.

La complejidad del problema es casi insoluble para el filósofo: la razón humana abandonada a sus solas fuerzas no encontró los medios para dar una solución *perfectamente* satisfactoria.

La Sagrada Escritura afirma, en efecto, desde las primeras páginas una distinción real y profunda entre el mundo y Dios. Dios es Aquel que ha creado el mundo. Todo lo que es, y no sea Dios, ha sido hecho por Él, y el obrero se distingue de su obra. Si Dios está presente en todas partes, como a continuación se verá, es justamente a la manera como un autor está presente en su obra. La trascendencia de Dios se afirma en toda la Biblia. Y cuando llega la plenitud de los tiempos, el Mesías, por tanto tiempo esperado, es rechazado por su pueblo, por haber dado a entender que era de naturaleza divina. «Respondieron los judíos: por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Ioh 10, 33). La idea misma de una encarnación de Dios parecía un escándalo a los lectores de Moisés y de los profetas. Y Jesús tolera con su bondad acostumbrada la susceptibilidad de sus oyentes. El Evangelio nos revela la divinidad de Jesucristo; pero sin atentar contra la firme creencia en un solo Dios realmente distinto de toda criatura.

Los Padres de la Iglesia dirigen lo esencial de su esfuerzo hacia el dogma de la encarnación y hacia la afirmación de las tres Personas divinas: precisamente hay que poner de relieve a la vez la trascendencia de Dios y la divinidad de Jesús. No puede confundirse con Dios a una criatura cualquiera y la unión hipostática, que deja intacta la diferencia entre la naturaleza humana y la naturaleza divina, no se ha realizado más que una vez en la historia.

Desde la Edad Media, la Iglesia se ve obligada a condenar aquí y allí algunas doctrinas que no distinguen suficientemente el mundo y Dios. En el siglo XIX se rechaza definitivamente el panteísmo. Sin hablar de las condenaciones formuladas contra algunos aspectos del ontologismo, el *Syllabus* y, a otro propósito, el Concilio Vaticano, expresan la fe viva de la Iglesia. No se puede permanecer en comunión con la Iglesia, «si se afirma que Dios y todo lo que es, tienen una sola y misma substancia o esencia», y los cánones siguientes precisan esta fórmula. En el capítulo correspondiente explica el Concilio que «hay que reconocer que Dios es real y esencialmente distinto del mundo (ses. III, cap 1, *can. 3, De Deo*). Es ésta una consecuencia de la simplicidad de Dios; es simple de modo que no entra en composición con ninguna otra cosa.

Se comprende fácilmente esta afirmación de la fe si se considera el caso de que Dios fuera identificado pura y simplemente con el universo: el mismo universo proporciona la prueba de la existencia

de Dios, en virtud de su insuficiencia para existir sin causa. La causa del mundo necesariamente postulada no puede identificarse de ninguna manera con su efecto. Por ello, ningún filósofo ha pensado nunca seriamente en esta forma elemental de panteísmo, que llegaría a la negación de Dios. O se niega a Dios o se afirma alguna distinción entre él y el mundo.

Podría, sin embargo, admitiendo esta distinción, concebirse a Dios como el alma o la forma del universo, la substancia o aun el acto de ser de todas las cosas. En este sentido, de una manera o de otra, se orientan las diversas formas de panteísmo. Reflexionando sobre ello, se comprende que la fe no tolere estas maneras de pensar, si al menos se considera a un Dios que se limita a ser lo que acabamos de decir. Limitándonos al aspecto más difícil del misterio, un Dios que no fuera absolutamente nada más que el acto mismo de ser del mundo formaría realmente parte de un todo. Se diría por tanto que era un Dios sustancia o alma del universo. Este Dios tendría por límites los mismos del universo, y en nada cambiaría la hipótesis de un mundo infinito en extensión. Dios no sería ya acto puro; se habría convertido en el acto del mundo; su esencia no consistiría en ser absolutamente; se reduciría a ser el mundo. Dios sería una parte de un compuesto; no sería Dios.

En verdad, el panteísmo puede presentarse bajo apariencias más seductoras. Dios no se limitaría a ser la esencia o la sustancia del mundo, sino que el mundo subsistiría en el interior de su sustancia infinita, si podemos hablar de esta manera, como distinto de Dios, su principio. La naturaleza divina no sería limitada; formaría más bien parte de un todo. El universo sería de naturaleza divina sin descomponer a Dios, porque entre ambos únicamente se daría la distinción suficiente para establecer una dualidad; el uno vendría del otro, siendo exclusivamente relativo a Él. Se comprende, sin embargo, que la fe católica rechaza esta hipótesis. Dejando a un lado la dificultad de admitir en Dios el universo extenso, habría que considerar al mundo como un sujeto constituido por el simple hecho de ser relativo a su Principio. Ahora bien, el mundo es ciertamente algo distinto de una pura relación.

Finalmente, se podría suponer un universo diferente de Dios por su naturaleza, pero sin tener otro acto de ser distinto del acto mismo de Dios. Dios en persona, o más bien una persona divina habría asumido la totalidad del universo. Dios no se limitaría a ser el acto del mundo; sería acto puro. Pero haría subsistir al mundo sin haberle dado un acto de ser que le es propio; la esencia del mundo y la personalidad divina tendrían un único y mismo acto de ser. En este caso se podría decir con verdad que el mundo es Dios. La fe rechaza esta manera de ver que llegaría a negar toda distinción esencial y real entre Dios y el mundo. Pero el teólogo no dispone esta vez de razones decisivas para explicar la doctrina que cree. La hipótesis de un Dios que asume el universo en su persona no entra en el espíritu humano. No hay motivos suficientes para juzgar esta hipótesis imposible, y las pruebas que se aducen a veces en apologé-

tica, cuando se procede con ligereza, no resistirían una crítica profunda. Por otra parte no parece necesaria tal suposición, porque sin ella se explica todo. Ya que la fe no deja lugar a duda sobre este punto, resta poder dar razones de conveniencia. Se dirá, por ejemplo, que no sería conveniente que una naturaleza incapaz de unirse a Dios en un acto de conocer o de amar, como un árbol o una bestia, fuera asumida en el acto de ser por una persona divina.

Pero es inútil insistir más. La Iglesia ha precisado su fe y puede explicarse esta determinación por razones decisivas o por simples razones de conveniencia. Dios es real y esencialmente distinto del mundo y no entra en composición con él. Se acentúa sin más la afirmación base: Dios es absolutamente simple; en Él no hay composición de ninguna clase.

Si se quiere atribuir a Dios algo que hable al espíritu, hay que empezar por aquí, y no puede después hacerse otra cosa que añadir correcciones a esta proposición fundamental. Pero en realidad no se presenta al espíritu más que: «Él es». Por eso tienen razón los artistas cuando, para representar a Dios, se contentan a veces con pintar con letras de fuego el nombre que en lenguaje hebraico contiene toda la revelación de Dios: YHWH (Él es). Nada más. Aun suponiendo que Moisés no hubiera visto en estos cuatro signos el significado que hay se les puede dar, siguen siendo la imagen más expresiva del conocimiento más profundo de Dios: «Él es».

2. Dios es perfecto.

Pero un Dios simple ¿no es un Dios imperfecto? Decir de un hombre que es un simple no es precisamente un cumplido. Y si es verdad que en el niño es encantadora la simplicidad, en un hombre un aspecto infantil es un espectáculo lamentable. Una bacteria es más simple que una encina y la digestión de un carnívoro es menos simple que la de una ameba. Todo parece indicar que la simplicidad acompaña a la imperfección; el niño pierde su simplicidad cuando llega a hombre perfecto. ¿No es negar en Dios la perfección diciendo que es simple? Destruir en Él toda complejidad ¿no es privarle de toda riqueza? Lo que constituye el valor de un viviente es la profusión y exuberancia de sus actos; reducirlo todo al acto puro y simple de ser es el medio más seguro de suprimir toda perfección. El simple de espíritu es un desgraciado, cuya existencia se reduce totalmente a existir sin realizar nunca en toda su complejidad maravillosa un acto humano; no puede llegar a la perfección moral.

Dios no es como un simple de espíritu. Todas las páginas de la Biblia nos le muestran por el contrario como Aquel que desde siempre está en la cumbre de la perfección. Así lo comprenden los Hebreos cuando leen en su ley: «Seréis santos, dice Dios, porque yo soy santo» (Lev 11, 44). Ante todo, santidad hecha sin duda de pureza: es santo lo que está separado de lo impuro, pero pureza que significa toda perfección interior. Y los que escuchan el cántico de Moisés no pueden engañarse: la obra de Dios «es perfecta, porque

todos sus caminos son justos; es un Dios fiel y sin iniquidad, es justo y recto» (Deut 32, 4). Su misma perfección le separa de toda criatura y le hace el Santo. Lo que escucha Isaías que proclaman los serafines profundiza en él dolorosamente la conciencia de su miseria moral y de su imperfección: «Santo, Santo, Santo es Yahvé de los ejércitos» (Is 6, 3).

Jesús viene a perfeccionar la ley. El texto del Levítico está presente en su pensamiento. Ya no es solamente: sed santos, porque yo soy santo, sino «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). La palabra aramea que probablemente ha usado Jesús se deriva de una radical que significa completo, acabado; de donde íntegro, salvo, y finalmente, en paz. San Lucas traduce «sed misericordiosos» (Lc 6, 36). El consejo es fácil de comprender: no os contentéis con ser buenos, como lo hacen los paganos. Amad a vuestros enemigos, llegad hasta el término de vosotros mismos, sed perfectos como Dios.

Toda la tradición católica interpreta la Escritura como afirmando la perfección de Dios. Los Padres griegos utilizan la palabra que en los filósofos significa lo que está acabado, lo que ha llegado al término. Entre los latinos *perfectus* se entiende en el mismo sentido. Todos se resisten a admitir que Dios sea imperfecto, como lo sería una obra de arte sin acabar, una vida de hombre detenida en su desarrollo normal. El concilio Vaticano consagra finalmente la fórmula siguiente: Dios es «infinito en toda perfección» y ha creado el mundo «para manifestar su perfección» (ses. III, cap. 1).

Para darse cuenta del contenido de la fe, es suficiente comprender de dónde proviene la imperfección en todos los órdenes. En definitiva, es imperfecto lo que puede llegar a un grado de realización, pero sin conseguirlo de hecho actualmente; un niño que no llega a hacerse totalmente hombre, una obra de arte simplemente esbozada. O también, es imperfecto en relación con otro aquel sujeto que se supone podría realizar lo que de hecho no tiene. El infusorio privado de sensaciones visuales o auditivas es imperfecto en relación con el vertebrado superior. El criminal tarado no tiene la perfección del santo. Una imperfección significa que una potencia dada no está terminada por el acto sino que ha quedado en posibilidad.

Dios sería imperfecto si pudiera ser lo que no es. La hipótesis es absurda y contradice la afirmación de Dios como causa primera. Dios es idéntico a sí mismo en cuanto acto, libre de toda potencia pasiva. Él es. ¿Cómo admitir una cualidad que Él pudiera adquirir, un complemento por Él postulado? Habría que reconocer en Él la posibilidad de ser alguna cosa, lo que equivaldría a negarle. A Dios nada le falta, no tiene que terminarse en el porvenir, ha llegado hasta el término de sí mismo, si así se puede hablar; es totalmente, es perfecto, es suficiente.

Aún tenemos que añadir que Dios contiene en sí mismo todas las perfecciones posibles que se encuentran en el mundo. Efectivamente, si la imperfección es el signo de un poder insuficiente, una perfección

es siempre la participación mayor o menor en el acto de ser. Se es perfecto, bajo el aspecto que sea, en la medida en que se existe. De un luchador, incapaz de defenderse, el público dirá espontáneamente: «¡No existe!» Todo lo que enriquece y perfecciona al sujeto, le hace ser todavía más. Dios es de tal modo, que no puede ser más; lo cual equivale a decir de otra manera que Dios realiza todo lo que las otras criaturas buscan en su carrera hacia la perfección.

El hecho de ser Dios simple y sencillamente el acto puro de ser no es, por consiguiente, una imperfección. Ser simple es ser imperfecto, cuando no se existe suficientemente para ser complejo; así la ameba, cuyo acto de ser está limitado por esa naturaleza infima, es únicamente lo que ella es. Dios es simple porque es sobradamente, sin tener que adquirir un complemento o una complicación; es perfecto. Él es; no hay más que decir. Dios es en acto puro aquello que todo lo demás tiende a realizar, acumulando éxitos parciales pero siempre imperfectos. Es perfecto porque es puro y simple.

3. Dios es bueno.

Mas si Dios es perfecto, ¿no es bueno? En nuestro mundo un fruto maduro en el término de su evolución y de su perfección es justamente lo que nos mueve el apetito y parece bueno. Una herramienta buena es una herramienta perfecta. Lo mismo un alumno bueno. ¿Se puede decir de Dios que es bueno?

La cuestión suscita graves dificultades y bastarían para hacerlas brotar los ejemplos invocados. Hacer a Dios semejante a lo que parece bueno en el universo ¿no es olvidar la trascendencia del acto puro? Si la perfección del fruto produce su bondad, esta misma bondad da al apetito toda satisfacción. Lo que es bueno tiende a darse, a expansionarse, es decir, a perderse. «Como el fruto se consume en fruición», dice el poeta. La difusión del bien es necesaria. Mas ¿cómo concebir un Dios que de esta manera se expanda en bondad? Los filósofos no pueden hacerlo. Ni la idea de Bien de Platón, ni el acto de pensamiento de Aristóteles se comunican de esta manera hacia afuera en un gesto de abandono que sería una debilidad. Porque la bondad es una debilidad; bien lo reconoce nuestro siglo de hierro. Hay que ser viril y duro, proclaman las místicas nuevas. Ser bueno significa dejarse llevar por la ternura, repartir sus beneficios, debilitarse en la compasión y finalmente quizás derramar lágrimas. Pero el hielo y el hierro tienen otra belleza magnífica. Un diamante puro y duro jamás se derrite. Si Dios es realmente el acto puro ¿no es también el acto fuerte, el que no puede enternecerse y el que nunca se desmaya? Y los dioses del paganismo ¿no han sido crueles y duros en vez de buenos?

Pero el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se revela felizmente a la humanidad como un Dios bueno. Cuando Moisés pide verle, Yahvé responde: «Yo haré desfilar ante ti toda mi bondad», como si quisiera decir: verme a mí es ver mi bondad. Y cuando Yahvé se revela para Moisés, «pasa delante de él y exclama:

¡Yahvé! Dios misericordioso y compasivo, lento para la cólera, rico en bienaventuranza y en fidelidad...» (Ex. 33, 19; 34, 6), como para proclamar: lo que yo soy consiste en ser bueno. Pero ya el texto bíblico puede dar lugar a una observación notable que ha de evitar más de una dificultad. Hay que distinguir cuidadosamente la bondad y la misericordia. La misericordia de Dios será explicada más tarde y entonces habrá que consultar las páginas de la Biblia que hablan de ella. De momento insistamos en la bondad. Ahora bien, la palabra, de la cual se sirve Moisés para expresar la revelación: «yo haré desfilar delante de ti toda mi bondad», en hebreo significa a la vez bueno y bello. El salmista la utiliza para expresar su alegría y su admiración: «Mi corazón está alterado por una canción bella... Tú eres el más hermoso de los hijos de los hombres» (Ps 45, 2 y 3). La bondad y la belleza están íntimamente unidas y lo que Moisés ha visto pasar es el esplendor de Dios, su belleza al mismo tiempo que su bondad, la perfección suprema, que impone la admiración al que la contempla.

El Evangelio es la revelación plenaria de la misericordia divina, como bien pronto se dirá. Mas ahora tratamos de la bondad de Dios. Jesús enseña con toda claridad deseable: «Nadie es bueno sino Dios solo» (Mc 10, 18). La palabra aramea que emplea tiene el mismo origen y el mismo sentido que el término elegido por Moisés. Es bueno el objeto perfecto y resplandeciente de belleza. En la parábola de la red la misma palabra está traducida al griego por el evangelista con su matiz particular: «recogieron los peces buenos» (Mt 13, 48). San Pablo, ateniéndose al espíritu del nombre utilizado en su lenguaje nativo traduce «bellas acciones» o, si se prefiere, «buenas acciones» (Tit 2, 14; 3, 8). Dios es bueno, es decir, verdaderamente perfecto; es espléndido como una obra hermosísima bien hecha, como un objeto de óptima calidad capaz de satisfacer a los más exigentes. Este último sentido parece aflorar en la intraducible y tan emocionante reflexión de San Pablo: «Cuando apareció la bondad y (la increíble) humanidad de Dios nuestro Salvador» (Tit 3, 4). Dios es bueno aun antes de ser misericordioso, como es bueno el mundo, según la primera página del Génesis: «Y Dios vió que todo era muy bueno» (Gen 1, 31), espléndido, perfecto. La criatura se asemeja al Creador.

A propósito de la creación, los Padres de la Iglesia hablan de la bondad de Dios con mucha frecuencia. Les gusta desenvolver la idea de que Dios no crea por necesidad o por socorrer a una criatura, sino solamente por bondad y para manifestar su perfección. El tema se encuentra ya en Atenágoras; continúa aún en San Agustín y en San Juan Damasceno, quien escribe: «Dios bueno y más que bueno, no se contenta con contemplarse a sí mismo; sino que por un exceso de su bondad quiso hacer existir a criaturas capaces de recibir sus beneficios y participar de su bondad». Los Padres, al menos los griegos, no dejan de notar el matiz que siempre acompaña a la noción de bondad para un espíritu de cultura helénica; el bien y la belleza son inseparables y significan la perfección.

El concilio Vaticano resume la religión católica cuando declara que Dios ha creado el mundo «por su bondad y su fuerza omnipotente, no para aumentar su felicidad, ni para adquirir nada, sino para manifestar su perfección por los bienes distribuidos a las criaturas» (ses. 3, cap. 1). En su vida litúrgica proclama la Iglesia la bondad de Dios, cuando entona los viejos cánticos del pueblo hebreo: «Porque tú eres bueno, Señor, y clemente... Tú eres grande y obras maravillas» (Ps 86, 5, 10). «Cantad a Yahvé, porque es bueno, porque su bienaventuranza es eterna... ¿Quién hará comprender toda su gloria?» (Ps 106, 1, 2); «Cantad a Yahvé, porque es bueno... Solamente Él obra maravillas» (Ps 136, 1, 4). La Iglesia contempla a la vez el reconocimiento y la admiración del pueblo elegido hacia un Dios que es todo esplendor y todo bondad. «Yahvé, Señor nuestro, ¡cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!» (Ps 8, 2).

La fe viva del más sencillo de los fieles está toda ella penetrada de la bondad de Dios. Cuando un creyente deja hablar a su corazón, utiliza esta expresión que es una invención de la fe: «el Buen Dios». El mismo modo con que el incrédulo se sirve de estas dos palabras en un arrebato de cólera es también un testimonio admirable de la influencia del dogma católico. La expresión artística de la fe puede ser otra señal de lo mismo. El pintor o el escultor cristiano saben cómo representar a Dios. Le contemplan como un anciano o como un joven radiante de belleza; pueden representarle encolerizado, mas no con los rasgos de un hombre perverso. La mirada de Cristo, cuando tiene que expresar el resplandor de la divinidad, representa ante todo la bondad, y no es ñoñería ni raquitismo afeminado: el *Beau Dieu* de Chartres, de Reims o de París jamás ha sido superado en la expresión de la majestad y de la grandeza.

La revelación, pues, proporciona una certeza indudable: Dios es bueno. La belleza no hace más que añadir su resplandor a esta bondad deslumbradora. Pero hay que entender esta afirmación llena de misterio. Si Dios es bueno, no lo es por imperfección, por debilidad, sino porque es absolutamente perfecto. No se trata aún de la misericordia como ya hemos advertido. Antes de inclinarse hacia la miseria de los demás, es preciso ser buenos en sí mismos. Indudablemente el bien termina por comunicarse a los demás; con justicia se habla de la «difusión del bien». Pero no hay que dejarse deslumbrar por la imagen. Y precisamente aquí es donde la idea de belleza puede corregir el error. El bien se propaga, lo mismo que la belleza se irradia a su alrededor. Los hebreos y los griegos tenían razón para asociar los dos conceptos, y no debe olvidarse tan ligeramente el origen de las palabras españolas «bello», «bonito». *Bellus* es un diminutivo de *bonus*. Se reconoce aún el parentesco entre los dos términos, cuando se dice, por ejemplo: «todo es bonito (bello), pero...»; «le han metido bonitamente (bien) en la cárcel». Alabamos «un trabajo bonito», queriendo decir que es bueno. Los gastrónomos están persuadidos de que un plato no es apetitoso si su presentación no es bella. Se habla, sin establecer diferencias, de una

acción bella o buena. Pero ¿hay en esto algo más que una simple manera de hablar? En realidad, la belleza y la bondad son muy parecidas e irradian del mismo modo.

Ser bueno o bello es simplemente ser de tal modo perfecto que se llame la atención hacia uno mismo. Pero el bien determina un movimiento del apetito, y está ligado a una reacción de deseo o de amor; mas la belleza suscita el acto más extraño de admiración y de contemplación. En uno y otro caso, y sin precisar más por el momento, la irradiación o la difusión son realmente una llamada, una invitación, un atractivo. La bondad únicamente se da y se difunde a la manera de un fin apetecido; permaneciendo inmóvil, el bien acaba por arrastrar a aquello que tiende hacia él con todas sus fuerzas. El movimiento — y por lo tanto la imperfección — se encuentra en el corazón mismo de aquel que ama, pero no en la belleza que es amable.

No hay, pues, que dejarse engañar por las apariencias. Si el fruto bueno se deshace en la boca, si el instrumento bueno se utiliza para servir, si el hombre valiente parece rebajarse en la compasión, tales bienes se pierden ciertamente en su manera de darse. Pero esto sucede porque, en definitiva, no se trata de bondad perfecta. Ese bien no puede darse sin perderse, no se puede dar y continuar el acto de tener. Si, por el contrario, el acto de tener es fuertemente mantenido por su sujeto, de modo que casi coincida con el acto de ser, se puede dar sin perder. Estamos en la cumbre de la bondad. El amigo que se posee a sí mismo nunca se entrega totalmente, aun cuando dé todo su ser.

La perfección no consiste en rehuir la difusión, adoptando una actitud de dureza, que repele. Uno es perfecto cuando sabe ser puro sin consentir mezcla alguna. El hombre de gran corazón sabe permanecer dueño de sí en el acto de bondad más desinteresado. Verdad es que, en el punto más culminante de la bondad creada, una especie de éxtasis viene a arrebatarse aquello que es amado como un bien largo tiempo anhelado. Pero esta salida de sí es una imperfección, que no es de la esencia de la belleza ni de la bondad. Se debe, más bien, a la diferencia entre el ser y el tener: ningún bien creado puede tener su riqueza hasta el punto de serla; puede resistir algún tiempo, pero, al fin, se entregará.

Estas reflexiones preparan para comprender que Dios es bueno, siendo perfecto. Dios está en acto puro, y su bondad no puede por lo tanto consistir en rebajarse en alguna difusión de sí mismo. Dios es esa belleza incomparable que nunca se marchita. En Él no hay tener, sino solamente el acto de ser. Cuando da, no pierde nada. Su bondad consiste en dar, pero como una luz da su resplandor, como un rostro irradia la alegría, como un amigo se da en toda su pureza. No se deja llevar hasta la renuncia, que es una debilidad: se da permaneciendo idéntico. Para Él darse es ser.

Dios es bueno, es decir, es el fin apetecido por toda criatura consciente o inconscientemente. Todo lo que existe tiene sed y hambre

de perfección; todo lo que existe quiere ser más. Ésta es su ley. Ser más; si es posible hasta identificarse con el hecho de ser, absolutamente. Éste es el fin hacia el cual tienden todos los existentes de este mundo. Pero ser absolutamente es el privilegio de Dios; en esto consiste su perfección. Es su belleza y su bondad. Para Dios el modo de ser bueno consiste en atraer hacia Él todas las cosas, en tener el mundo entero suspendido de sí mismo, «como la gota de agua en el caldero», dijo Isaías (40, 15), en ser lo que todas las cosas desean, y en hacer, por este deseo, existir todo lo que existe. Ninguna imperfección hay en esta bondad suprema, ninguna debilidad, sino la fuerza del acto de ser. Fuerza sin dureza, sin esa perversidad humana capaz de negar un don; fuerza que atrae y se da sin perjuicio alguno. Dios es bueno, mas siendo perfecto y simple; es bueno y radiante de belleza como un acto puro. Con toda verdad es «el buen Dios».

4. Dios es infinito.

Sería menester detenerse largamente a contemplar la bondad de Dios. Es éste un punto culminante entre todas las cumbres que se pueden alcanzar. Mas esta bondad la encontraremos en uno de sus efectos, la misericordia; pero antes es necesario purificar la mirada del teólogo con algunas negaciones indispensables. La afirmación que sirve de base a todo lo demás y la única que en definitiva puede mantenerse hasta el fin en su pleno sentido, se expresa de esta manera. «Dios es». En seguida interviene la negación esencial; Dios no es compuesto, como las cosas de este mundo. Ahora bien, la simplicidad divina da lugar a todas las cuestiones posibles: lo que es simple parece imperfecto. Mas Dios es perfecto y es bueno. Aún hay más. Lo simple, que en el mundo se ofrece a la observación humana, no puede existir por sí solo y formar un todo. Para bastarse a sí mismo, es preciso ser complejo y compuesto de todos los resortes indispensables para el mantenimiento de una existencia. El organismo del parásito es simple porque existe en el cuerpo de otro y forma parte de él. El más simple elemento, la célula, el átomo, forman parte de un todo.

Formar parte de un todo parece que es el tributo de la simplicidad. En un acto, no tendría sentido por sí solo el simplicísimo papel del actor; en rigor podría darse aisladamente la compleja función del personaje principal; el violín se escucha a veces sin acompañamiento mientras que, en el concierto sería insoportable la más sencilla intervención de un modesto instrumento sin los otros; mas representar un papel en la escena del mundo es tener límites, dejar al lado lugar para los demás. De este modo, ser limitado por los demás, ser finito o apresurarse por terminar para dejar el escenario al siguiente, significa no poder extenderse como se quiere. Formar parte es ocupar una porción de *extensión*, estar al lado de los demás, hacer *número*. Pero la primera de estas dos propiedades esenciales

de la cantidad no se comprende si no es por relación al movimiento. Solamente el movimiento permite extender o exhibir. De esta manera hay que afirmar la doble proyección de la extensión; primero en el espacio, si se consideran los múltiples lugares ocupados sucesivamente por un móvil; después, en el tiempo, si se adopta la medida que permite encontrar la unidad en la existencia en movimiento.

Formar parte es, por consiguiente, ser finito, es decir, formar parte del espacio, ser aquí y no allí, formar parte del tiempo, ser ahora y no antes o después, porque esto significa ser móvil en la extensión. A esto sigue el formar parte de un número de cosas dadas, de una multitud.

Si en el mundo observable, el hecho de ser simple entraña la obligación de ser parte y lo que de ello se deduce, ¿es posible mantener todavía la afirmación de que Dios es simple? ¿Sería Dios finito, estaría por consiguiente reducido a ser aquí, a moverse, a ser ahora, a formar finalmente parte de un número? Éstas son las cuestiones que se plantean espontáneamente. A ellas contestaremos sin detenernos demasiado, limitándonos a lo esencial.

Si Dios es simple, suponiendo que es perfecto y bueno, parece que ha de ser limitado y finito. ¿No supone la misma perfección la presencia de un límite? Es perfecta la obra bien acabada, terminada. El esbozo o borrador no satisfacen, pues en ellos es demasiado manifiesta la indeterminación. El Partenón es una cosa pequeña perfectamente limitada, como un cuarteto de Mozart; una sinfonia de Beethoven y el templo de Luqsor representan no se sabe qué infinito y sin embargo en ellos no está todo absolutamente correcto, perfectamente acabado. El «hombre santo» totalmente preocupado de su propia perfección ¿no da a veces la impresión de ser estrecho? El santo de gran corazón se ocupa de Dios más que de ser perfecto. El infinito no parece aliarse con la perfección. ¿No será Dios un Dios finito?

Los filósofos, desde los griegos, han vacilado ante esta cuestión. Hacer de Dios un indeterminado, un infinito, ¿no es negarle la perfección y la simplicidad? ¿No es necesario contemplarle en función de la determinación rigurosa y por lo tanto del límite?

Sin embargo, ya la revelación bíblica da a entender que Dios no está encerrado en los estrechos límites de una frontera cualquiera: «Yahvé es grande y su grandeza es insondable» (Ps 145, 3). No se puede llegar hasta su extremo, jamás se termina de recorrer su ser por el pensamiento, es tan extenso que se le pierde de vista. «Es grande y no hay número que pueda valorar su grandeza» (Ps 147, 5). En verdad que la Sagrada Escritura es muy sobria en enseñanzas sobre la infinitud de Dios, porque las especulaciones sobre el infinito son difíciles y peligrosas.

La tradición católica no duda en afirmar la infinitud de Dios. Los Padres griegos aceptan la palabra *apeiron*, que recuerda tanta perplejidad en los filósofos; y más frecuentemente expresan su testimonio escribiendo *ateleion*, que significa sin fin. Los Padres

latinos escriben *infinitus*, palabra que será aceptada en las declaraciones oficiales de la Iglesia, por ejemplo en el Símbolo llamado de San Atanasio o en el concilio de Letrán de 1215. El concilio Vaticano es explícito: «Dios es infinito en toda perfección» (ses. III, cap. 1). Es conveniente advertir la estrecha dependencia entre la perfección y la infinitud de Dios.

La Iglesia afirma que Dios es verdaderamente infinito. Sin perdersen en las dificultades considerables a que podría dar lugar esta afirmación, podemos señalar lo esencial. Comprenderemos que Dios es infinito, siendo perfecto y simple, si procuramos cuidadosamente distinguir dos modos de ser infinito o indeterminado un existente: ser infinito es el resultado de una imperfección o de una perfección. Es imperfecto lo que puede constantemente ser acabado, determinado, finito y que jamás lo está de hecho o en acto. De esta manera lo es el bloque de mármol que el artista maneja sin cesar, pero que queda privado de forma definitiva, o la materia sonora que se encuentra en los esbozos del compositor. Tal es el infinito de imperfección o de ausencia. La perfección llega con la forma que realiza el fin proyectado; entonces la obra está acabada. Pero este fin perfectamente determinado es una perfección relativa: ha reducido las infinitas posibilidades de la materia, o, si se prefiere, el perfecto cuarteto que se ejecuta actualmente no es nada en relación con las infinitas posibilidades de Mozart. Ser en potencia no es indudablemente una perfección, aun cuando esta potencia sea infinita; pero el acto particular que pone fin a toda posibilidad está marcado a su vez de imperfección. El Partenón está perfectamente acabado, pero no es más que el Partenón. Sería preciso contemplar más allá de este límite una belleza infinita y al mismo tiempo perfecta, algo así como la realización actual de todas las posibilidades a la vez. Tal sería el infinito de perfección que la criatura no puede conseguir.

Sería Dios imperfecto, siendo infinito, si hubiera de ser considerado como una materia siempre en espera de perfeccionamiento. Pero es causa primera del mundo, es decir, acto puro y no puede ser infinito en posibilidad. Sería perfecto y finito como una obra de arte si realizara tal acto, tal idea actual, tal forma, si fuera alguna cosa o algo. Pero no está acabado de esta manera, porque es más perfecto que toda obra de arte. Su acto consiste en ser absolutamente, y no en ser tal o tal cosa. Por esto es infinito, mas con un exceso de perfección. Dios está más allá, no más acá de lo que está acabado perfectamente.

Se podría decir que Dios no tiene fin y que es más que finito. Infinitamente más bello que el templo griego, más acabado que el más puro cuarteto, más grande que la vida terminada por una muerte heroica, porque es el acto que todas esas cosas o esas personas intentan de lejos imitar. Dios de tal manera existe que sobrepasa toda determinación, todo fin, todo límite. Es como un artista que realizara actualmente y a la vez todas sus posibilidades, como un santo que viviera al mismo tiempo todas las formas posibles de

heroísmo, como un acto que fuera todos los actos. Él es. No es esto o aquello. Acto puro de ser, sin potencia alguna indeterminada, de simplicidad perfecta, Dios es absolutamente infinito.

5. Dios es inmenso.

Mas ¿cómo sostener todo lo que se ha dicho de Dios? Si Dios es infinito entra la tentación de representarle como un paisaje sin límites, como un espacio extendido sin fin, inmenso. Pero Dios es simple. Ahora bien, en el espacio el único elemento simple es el punto; pero un punto, que está aquí y no allí, no puede estar en todas partes. ¿Dónde pues está Dios si es a la vez simple e infinito?

Conocemos los apuros de los filósofos. La divinidad está por todas partes a los ojos de los contemplativos de la India, pero el Bien de Platón resplandece en las extremidades del mundo inteligible, y es necesario un demiurgo para ponerse en contacto con la materia que se va a moldear. El acto puro de Aristóteles está por encima de la última esfera celeste, pero parece que no toca directamente las esferas inferiores.

También las tradiciones religiosas manifiestan sus dudas; los genios temidos por los primitivos están en alguna parte, los dioses de Homero habitan en el Olimpo, aunque aparecen por todas partes. Y para algunas conciencias más cultivadas la divinidad perdería de su grandeza, manifestando su presencia en el mundo; por eso hay intermediarios encargados de ocupar su lugar.

Pero los libros inspirados por el mismo Dios nos dan una respuesta muy exacta. Indudablemente a veces se trata en la Biblia de la morada de Dios (Ps 68, 6). Dios habita entre los himnos de Israel (Ps 22, 4) y se sienta en los cielos (Ps 123, 1). Pero estas imágenes no engañan a nadie. Desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura aparece el Creador obrando en el mundo sin ningún intermediario. Sólo Él y para Él lo ha creado todo. En el momento de la caída Dios está allí, y Adán le descubre cuando pasea por el jardín. Los patriarcas viven en la perpetua y efectiva presencia de Dios. Salomón sabe perfectamente que su Templo no encerrará al Todopoderoso. «He aquí que el cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerle; ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!» (1 Reg 8, 27). Pero ¿es posible imaginar una afirmación más elocuente de la presencia divina que en los Salmos?: «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Dónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra» (Ps 139, 7-10). Aun aquellos que se resisten no pueden huir de su presencia, porque por todas partes les persigue: «y yo tendré fijo mi ojo sobre ellos» (Am 9, 4).

Jesús recuerda esta presencia del «Padre que ve en lo secreto» (Mt 6, 6). Si enseña a orar «a nuestro Padre que está en los cielos»

(Mt 6, 9), y a ver en el cielo «el trono de Dios», enseña también que «la tierra es el escabel de sus pies» (Mt 5, 35) y que su voluntad se hace en la tierra como en el cielo. Está en todas partes. San Pablo lo precisa con toda claridad: «No hay más que un Señor, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4, 6). Y en su discurso de Atenas dice: «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre. No está lejos de nosotros. En él vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 24 y 28). No es caso ahora de recoger los textos que enseñan la presencia del Espíritu Santo en nuestros corazones.

En toda la tradición eclesiástica abundan los testimonios. Ya el Pastor de Hermas afirma del Creador que «contiene todas las cosas, y solamente Él está en este caso, ya que nada le puede contener». San Ireneo habla del «Dios inmenso», y después los Padres de la Iglesia tienen verdadero placer en desarrollar este tema de la presencia universal de Dios, de su inmensidad. La Iglesia se va a contentar en sus declaraciones oficiales con repetir una expresión tradicional: Dios es «inmenso», dice el Concilio Vaticano (ses. III, cap. 1). La palabra añade la noción de medida a la idea de infinito; es inmenso lo que, siendo infinito en el espacio, no puede ser medido. La liturgia expresa la creencia del pueblo cristiano; en la fiesta de la Circuncisión se proclama la gloria del Niño Dios: «he aquí puesto en un pesebre al que contiene al mundo» (resp. 7). Y en la Misa por los caminantes se dirige a Dios esta plegaria magnífica: «Dios, cuya misericordia es infinita, vos a quien ni las distancias en el espacio ni los intervalos en el tiempo os separan de los que protegéis, estad presente a vuestros servidores que siempre ponen en vos su confianza» (Misal O. P., Postcom.). Los artistas han intentado algunas veces representar esta presencia universal de Dios inspirándose en el profeta Amós; han pintado el ojo de Dios mirándonos a nosotros. Y los poetas no han olvidado la imagen: «el ojo estaba en la tumba» y la presencia de Dios perseguía al culpable hasta en la misma muerte.

De este modo la fe da una respuesta a la cuestión planteada: Dios no está aquí o allí; no está limitado en el espacio, está presente en todas partes, y es inmenso.

¿Cómo comprenderlo sin renunciar a reconocer la perfección y la simplicidad de Dios? Para ayudar a la imaginación, se puede comparar a Dios a lo que hay de más simple en el mundo, al punto. Pero en seguida tenemos que adoptar la metáfora admirable que Alano de Lille daba a conocer a sus lectores del siglo XII: «Dios es una esfera cuyo centro está por todas partes, y cuya circunferencia no está en ninguna». Pascal hará lo demás, habituando a la loca de la casa a contemplar lo inmenso, que él llama infinito.

La afirmación de la causalidad divina es el principio que hay que aclarar para evitar toda dificultad. Dios es simple en cuanto causa primera, es decir, en cuanto acto puro. Mas si nos colocamos

en el nivel del hecho de ser y no en el plano de las ciencias físicas, nos vemos precisados a admitir la siguiente conclusión: la causa está necesariamente presente a su efecto de una manera o de otra. Siendo el efecto por su causa, quiere decirse que el efecto pasa por su causa para encontrarse, para ser; está unido con ella. Entre ellos hay relación y el uno existe con el otro. Negarlo equivale a negar la causalidad misma. Dios, causa primera, es decir, necesaria e inmediata de todo lo que no es Él, está inmediata y necesariamente presente a todo.

Más aún, el efecto propio de Dios, que sólo Dios es capaz de producir realmente, es el acto mismo de ser. Desde que un existente es, y durante toda su existencia, Dios está allí, presente a su ser, y como el acto de ser representa el valor supremo y la riqueza más profundamente escondida en el haber de cada existente, Dios está presente en lo más íntimo de toda criatura, aun allí donde la criatura es incapaz de llegar. La presencia más perfecta que el espíritu más poderoso puede tener de sí mismo no llega jamás hasta tocar, en un acto de conocer, este acto de ser cuyo contacto está reservado a Dios. Por el simple hecho de que un existente es, la presencia o la existencia del acto puro de ser se hace sentir en lo más profundo de sí mismo. Esta existencia, esta presencia, no obscurcen absolutamente nada al acto puro, no arruinan su simplicidad, no disminuyen su perfección; únicamente significan que él es.

De este modo Dios está presente a todo lo que no es Dios. Está en todas partes. No es parte alguna que esté en un lugar o en otro. Si se prefiere, está en todos los lugares, puesto que hace existir todo lugar y todo cuerpo situado en un lugar, mas no al modo de un objeto material que ocupa un lugar determinado. Dios está en todas partes por su poder, por su acto mismo de ser, pero no por su volumen o por su superficie. Hay que dejar lugar a la imaginación y representarle, si se puede, con la figura medieval del punto que ocupa a la vez todas las posiciones.

La presencia de Dios merecería largo desarrollo; pero aquí no lo podemos hacer. Cada uno debe meditar y contemplar por su cuenta esta existencia de Dios en él.

6. Dios es inmutable.

Nuevas cuestiones se nos plantean. ¿Cómo representarnos a Dios presente en todas partes, inmenso, infinito, y sin embargo perfecto e indivisible? ¿Cómo es posible que un punto esté en todas partes? También aquí está Pascal para tranquilizar a la imaginación: «Quiero haceros entender una cosa infinita e indivisible. Es un punto que se mueve por todas partes con velocidad infinita; porque es uno en todos los lugares y está todo entero en cada sitio». En otra parte: el infinito es «el punto que lo llena todo». Y más adelante: «pero quizá no es ello más que un rápido movimiento del alma de uno al otro de estos extremos y que no está en efecto nunca

en un punto, como la tea de fuego. Sea, pero al menos esto indica la agilidad del alma, si no indica su extensión».

Para afirmar la presencia total de Dios reteniendo su simple perfección, ¿hay que admitir un Dios en movimiento? ¿Sería Dios comparable al hombre de acción a quien se ve por todas partes, porque se desplaza constantemente? ¿No es en efecto el movimiento el único medio de obrar y la única manera de vivir? ¿Qué sería un Dios inmóvil como una estatua o como un cadáver?

Sin hablar del pasado, desde Heráclito se sabe el influjo ejercido sobre las filosofías modernas por la idea del cambio. Si en Dios no hay vida y con ella movimiento y dinamismo, Dios no es Dios. Tendríamos que trasladarnos a Oriente para comprender la grandeza de la inmovilidad, de la que no son capaces las civilizaciones occidentales.

Pero la Biblia afirmando un Dios vivo, simbolizado por la zarza ardiente vista por Moisés — ¿y qué hay en el mundo más movable que una llama? — niega en él todo cambio. Las criaturas pueden modificar sus actitudes, pasar del bien al mal, «Yo, Yahvé, no cambio», dice Dios (Mal 3, 6). El cielo y la tierra perecerán, «envejecerán como un vestido; los mudarás como se muda una veste. Pero tú, siempre el mismo», sin cambio alguno (Ps 102, 27). Maravillosa afirmación, que sería preciso poder traducir palabra por palabra: «Mas tú, el mismo», es decir, «tú, (mi Dios, tú eres) el mismo (que eres)» y no puedes hacerte otro. Admirable esfuerzo de un lenguaje ingenuo para expresar el privilegio único de Dios.

En el Nuevo Testamento, repite Santiago la afirmación de los profetas y de los salmos. Así escribe a sus fieles: todo viene de Dios «Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración» (Iac 1, 17). Tened pues confianza; los astros por Él lanzados tienen sus fases diversas y sus revoluciones, pero Él permanece el mismo, dispuesto siempre a dárnoslo todo.

A la Iglesia de Cristo le basta con explicar su fe. El Concilio de Nicea se muestra tajante: «la Iglesia católica maldice a quienes enseñan que [el Hijo de] Dios está sometido al cambio y a la alteración». Los Padres están unánimes al precisar en sus testimonios la doctrina de Nicea; los Padres griegos utilizan frecuentemente las fórmulas más hermosas de Platón para significar la identidad; los latinos emplean la palabra que ha pasado al español casi sin cambio: *immutabilis*. Desde el Concilio de Letrán, del 649, se repite la fórmula en las declaraciones más solemnes de la Iglesia, hasta el Concilio Vaticano en que se afirma que Dios es *incommutabilis*; nada puede cambiarle con otra cosa, está al amparo de toda alteración. En la liturgia el canto de Nona comienza proclamando la inmutabilidad divina: «Tú que inmóvil permaneces en ti mismo».

Es de fe que Dios no cambia; en Él no se produce ningún movimiento ni alteración alguna.

No se explica esta afirmación de la fe si se reconoce en el cambio la perfección suprema, o mejor, si se considera la mutación como

la única manera de verse libre de la inmovilidad de inercia que es la imperfección suprema. El teólogo intenta dar cuenta de su fe. Ahora bien, no hay que pensar que es necesario el cambio para ser perfecto.

En efecto, del mismo modo que en la afirmación del infinito, ha de notarse también aquí que hay una inmovilidad de imperfección y otra de perfección. Sin embargo, para no entrar en las dificultades presentadas por la observación del movimiento local, vamos a limitarnos a hablar del cambio en general. Se puede no cambiar por incapacidad de soportar algo distinto de uno mismo, o también de no poder ser de otra manera que como se es; de este modo el mineral permanece el mismo durante siglos. Estamos ante un sujeto imperfecto; no existe lo bastante para poder ser más. El viviente se mueve y transforma sin cesar; tiene existencia demasiado potentemente para contentarse sólo consigo mismo; exige ser alterado, tiene hambre de ser otro y se alimenta y evoluciona. En esto consiste su perfección. Sin embargo, ¿quién no ve la relatividad de esta riqueza? Se cambia para ser más. Por tanto, no se es todo lo que se podría ser. Cambiar significa poder ser. Realmente no se existe más que cuando se está en acto. Todo cambio en un sujeto indica en él una ruptura, un fallo; no es totalmente idéntico a sí mismo, hay otro que le atrae y le llama, le provoca e intenta dividirlo. ¿Ha de rehuir el cambio y mantenerse en la inmutabilidad mineral? De ninguna manera; porque la fría identidad del mármol únicamente representa un acto miserable de ser, sin poder de desarrollo. Lo que cambia desearía, sin tener que limitarse a sí mismo, devenir lo otro sin perderse, sin ser alterado. Apetece la identidad que vuelve a encontrar después del cambio, en su término. En definitiva lo que cambia tiende hacia el simple hecho de ser perfectamente. En relación con este término, únicamente es perfecto relativamente; la imperfección no ha sido eliminada. Si alguna vez llegara a este término, todo cambio habría cesado y, finalmente, tendría existencia demasiado fuerte para poder aún cambiar. Sería inmóvil, mas en el punto culminante de la perfección. Este sueño no es posible a la criatura.

Dios sería imperfecto, al ser inmóvil e inmutable, si hubiera de ser considerado como un bloque de granito incapaz de cambiar sin desaparecer. Dios sería más perfecto que el mineral si tuviera potencia de hacerse otro, permaneciendo el mismo, como el viviente corpóreo. Pero Dios es todavía más perfecto que lo que cambia. Porque es todo lo que Él podría ser. Su acto consiste en ser, total y absolutamente. Por lo mismo es inmutable e inmóvil, mas por exceso de perfección. Está, en verdad, más allá, no más acá, del cambio.

Para no caer totalmente en el error habría que decir que Dios no está privado de cambio y que Él es más que el cambio. Un viviente puede tender hacia su propia perfección final y cambiar sin cesar para alcanzarla; en definitiva todos los existentes del mundo son de esta manera, aun aquellos que parecen no moverse. Dios es

como un viviente que habiendo alcanzado el paroxismo de su inquietud descansa finalmente en la paz a fuerza de tensión. Pero el reposo de las criaturas suprime el movimiento por imposibilidad de sostener por más tiempo un mismo esfuerzo. El reposo absoluto de Dios coincide con el punto culminante del acto. Dios es el acto puro, la identidad absoluta.

¿Tendremos que volver a las imágenes y hablar otra vez de la esfera? Pascal dijo «velocidad infinita». El movimiento de rotación es más rápido según se gana la superficie para dejar la región en que el eje sujeta todo lo demás. La velocidad del movimiento se hace nula cuando se toca el eje. El movimiento en su centro es inmóvil. Y cuando el poeta compara «el alma y la danza», contempla a la admirable danzarina volver sobre sí misma, llevada por un movimiento cada vez más rápido, infinito. Podría ella de esta manera morir, dormir... «Descansaría inmóvil en el centro de su movimiento. Aislada, parecida al eje del mundo.» Sin embargo, el esfuerzo no puede sostenerse mucho tiempo y la danzarina sucumbe. Dios no sucumbe. Dios no conoce la fatiga. Su inmovilidad absoluta es un acto en todo su poder, el acto puro y capaz de ser, más allá de todo cambio.

7. Dios es eterno.

Pero el poeta, más profundo metafísico que los filósofos, más capaz de penetrar la verdadera naturaleza del cambio, contempla a la danzarina inmóvil por haberse movido y expresa su intuición con una nueva fórmula: «se creería que esto puede durar eternamente». Si en efecto intentamos representar lo inmutable, hay que eliminar todo movimiento local y después todo cambio; pero, por más que uno haga este esfuerzo de purificación, está siempre en presencia de algo que pasa, que huye y vuela, como se dice; el tiempo corre delante de la conciencia. ¿Será preciso detener el tiempo? Pero esta detención nos pondría en presencia del instante puro, del «ahora»; solamente él no dura.

Si Dios es inmutable, y si, siendo inmenso, es simple ¿no habrá que afirmar que Él está en un solo instante? ¿No sería Dios ahora, sin pasado ni futuro? Pero el instante, al no tener pasado, es lo que acaba de comenzar, en el instante; no teniendo futuro es lo que acaba de terminar, en el instante. El instante es esencialmente y a la vez lo que comienza y, lo que acaba, es comienzo y fin. Si Dios es ahora, en el instante, ¿hay que decir que acaba o comienza? Si no es un instante, ¿dura algunos instantes, durante días y días, siempre? ¿Pero es que la duración se realiza sin cambio?

El misterio de la eternidad se ofrece al espíritu.

La afirmación revelada es categórica. Dios, simple e infinito, por lo mismo que no está limitado en espacio alguno, tampoco puede ser limitado en el tiempo, porque es inmutable; es sin fin y sin comienzo. La Sagrada Escritura asocia la idea de una duración sin fin a la

noción de inmutabilidad. En el salmo ya citado se opone el Creador a las criaturas: la tierra y los cielos perecerán, «pero tú permanecerás; los mudarás como se muda una veste. Pero tú siempre el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 102, 27). Y en uno de los salmos más antiguos se lee esta alabanza admirable: «Antes que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad... Mil años son a tus ojos como el día de ayer que ya pasó, como una vigilia de la noche» (Ps 90, 2, 4). La palabra hebrea utilizada por el escritor no significa, entiéndase bien, lo que siglos de especulación pueden haber depositado en el actual vocablo «eternidad». Su sentido primitivo designa lo que está oculto, una duración oculta, cuyo fin y comienzo están para siempre ocultos en lo incógnito. Con mucha frecuencia, en toda la Biblia, se reconoce a Yahvé como al Eterno. Abraham planta ya en Berseba un tamarindo de hoja siempre verde para simbolizar la fidelidad de «Yahvé, el Dios eterno» (Gen 21, 33). Pero la verdad es dada a los hombres desde las primeras palabras del libro: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra». Dios existe antes de todo comienzo. El Eclesiástico (42, 18-21), muchos siglos después del Génesis, expresa la misma revelación: «El Señor ve las señales del tiempo, anuncia el pasado y el porvenir... Existe antes de todos los siglos [y subsistirá para siempre]».

Jesús, en una discusión con los judíos a propósito de Abraham, encuentra la ocasión de insinuar que Él es Dios, en esta declaración desconcertante: «Antes de que Abraham existiera, Yo soy» (Ioh 8, 58). San Pablo se dirige a Dios como al «Rey de los siglos, al Dios Inmortal» (1 Tim 1, 17). San Juan pone en la boca de Dios la expresión de la eternidad, tradicional entre los rabinos: «Yo soy el alfa y el omega, el que es, el que era y el que será» (Apoc 1, 8). Se utilizaba en hebreo como símbolo la primera letra del alfabeto, la del medio y la del fin; teniendo el alfabeto griego veinticuatro letras, San Juan se contenta con la primera y con la última. El sentido es obvio; Dios es a la vez el pasado, el presente, el futuro, domina el tiempo. Sencillamente, es; no en un instante pasajero, sino que era, y será, sin fin ni comienzo.

Después de la muerte de San Juan, se transmite fielmente la tradición a los Padres de la Iglesia. Habría que citarlos a todos desde Taciano, Atenágoras o San Ireneo hasta San Agustín, San Fulgencio, o San Juan Damasceno. Con el testimonio que dan de su fe en la eternidad, en el sentido más estricto reconocido por la Sagrada Escritura, muchos de ellos, sobre todo San Agustín, no dudan en abordar las más sabias especulaciones sobre el tiempo para resolver las dificultades suscitadas por el misterio. En todo caso, están unánimes en creer que Dios existe sin principio y jamás tendrá fin.

Desde el Símbolo [llamado] de San Atanasio hasta el Concilio Vaticano, las declaraciones de la Iglesia repiten invariablemente que Dios es eterno. La palabra *aeternus* ha sido cargada por Boecio de

un sentido que la etimología sola no proporciona; según el filósofo es eterno no solamente lo que no tiene comienzo y fin, sino también lo que no implica sucesión alguna: «la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida sin fin».

La fe de la Iglesia se expresa constantemente en el curso de la vida litúrgica; la expresión «Dios eterno» vuelve frecuentemente en la Misa y en el resto de los Oficios. Y cada Salmo termina por una evocación de la eternidad de Dios: «Gloria a Dios, como era en el principio y ahora y en los siglos de los siglos».

Para formarse una idea exacta de la afirmación propuesta por la fe habría que meditar largamente en la naturaleza misma del tiempo y de la duración. Sólo con esta condición la eternidad adquiriría sentido para el espíritu. Aquí debemos limitarnos a indicaciones muy someras; evitaremos el aspecto físico o matemático del tiempo contentándonos únicamente con lo que pueda servirnos en teología.

Dios ha sido afirmado como acto puro de ser. Ahora bien, a poco que se reflexione sobre la duración se descubren las relaciones que hay que reconocer entre el hecho de durar y el hecho de ser. Durar es resistir; subsistir, existir. Apenas añade al hecho de ser cierta idea de tensión; lo que dura tiende a ser cuanto es posible. Y la palabra «existencia» traduce justamente esta duración, añadiendo al hecho de ser ese largo esfuerzo de toda una vida; mi existencia es toda mi historia desde el principio, es mi presencia en el mundo y mi subsistencia defendida con cariño.

Desde este punto de vista tenemos que contemplar el misterio de la eternidad. Fácilmente nos daremos cuenta de una primera negación, necesaria cuando se trata de Dios. Efectivamente, en el mundo los existentes en evolución en el espacio tienen una existencia sometida al cambio y, en definitiva, al movimiento local. El espíritu mide este movimiento en relación con una variación regular. Esta medida representa el tiempo que puede ser cronometrado y que da lugar a esta misteriosa conciencia del antes y del después. Todo cuerpo existe en el tiempo entendido de esta manera. Dios, que no se desplaza en el espacio y ni aun se cambia, no existe en el tiempo. Aun sería inexacto limitarse a decir que Dios está en un tiempo que no ha comenzado y que no acabará. Un mundo en movimiento podría estar en este caso con la única posible condición de que su movimiento nunca hubiera comenzado y nunca pudiera acabarse. Este mundo no sería Dios. La fe niega de Dios todo comienzo y todo fin; no afirma que Dios esté en un tiempo perpetuo. Y se comprende sin gran dificultad que Dios no esté de ningún modo en el tiempo, si el tiempo coincide con la medida del movimiento.

Pero este tiempo así descrito no es la sola duración posible. Un espíritu puro, o el hombre, en la medida que es espíritu, tiene una existencia que no está sometida al cambio, ni, con mayor razón, al movimiento local. Un yo subsiste siempre perfectamente tal cual es en sí mismo, sin poder transformarse realmente en otro. Por este

hecho, el espíritu no está en el tiempo, que coincide con la medida de cualquier desplazamiento en el espacio. Y por tanto, la existencia del espíritu no importa de suyo la distinción, necesaria en el tiempo, entre el antes y el después, ni tampoco implica la sucesión. El espíritu existe en una duración que no es el tiempo, digamos en una duración pura, y la experiencia psicológica deja a veces presentir este misterio cuando el espíritu fija su atención en un objeto que le cautiva. Preso por este acto, no siente sucederse los instantes y está como alejado del tiempo. ¿No sería Dios comparable al espíritu y no bastaría decir: existe no en el tiempo, sino en una duración pura, sin antes ni después, sin sucesión alguna, sin principio ni fin? Sería ello erróneo y es preciso purificar la afirmación de Dios.

Acabamos efectivamente de señalar la perfección del espíritu. Pero no debe pasarse en silencio su imperfección. Pudiera suponerse una persona espiritual, cuya existencia no hubiera tenido comienzo y se prolongara sin fin; no se estaría en presencia de Dios. La existencia de un espíritu no está sometida al cambio; pero hay que precisar que solamente es inmutable el hecho mismo de ser. Pero la existencia del espíritu más puro no coincide idénticamente con el acto puro de ser; está hecho, a su vez, de todos los actos de conocimiento o de amor que se suceden en una vida. El acto de amar o de conocer, el acto de obrar, completan el acto de ser para realizar la existencia integral de una persona, o mejor, esta existencia está hecha de un acto de ser que se despliega y se escalona en actos sucesivos, en la medida en que es una esencia que existe. Y la percepción de la duración vuelve a la conciencia que el espíritu tiene de la relación entre el acto de ser inmutable y la sucesión de los actos de obrar que se desenvuelven para formar la existencia. La existencia del espíritu es un acto de ser que dura y se extiende en actos sucesivos. Indudablemente, puede dejarse cautivar por un acto, de admiración por ejemplo, hasta el punto de no sentir la sucesión de la duración; pero no podría mantenerse esta tensión o atención del espíritu. Y aun cuando fuera mantenida perpetuamente, existiría todavía una diferencia entre este acto de admirar y el acto de ser.

Para comprender el caso de Dios, habría que suponer un espíritu suficientemente fuerte para hacer pasar toda su existencia en un solo acto de conocimiento o de amor y, sobre todo, para llegar a la identificación absoluta de este acto con su acto mismo de ser. Porque Dios es acto puro. Es, absolutamente. Por aquí se comprende que no solamente se encuentra fuera del tiempo propiamente dicho sino también que está fuera de toda duración. Acto puro, Dios ni siquiera es una existencia que dura, es decir, una esencia que tiende a ser. En Él está alejada toda tensión, o, si a toda costa quiere mantenerse una imagen, el paroxismo de la tensión ha llegado al punto del reposo absoluto que implica el acto puro. Dios tiene toda su vida en un acto de posesión perfecta, y la tiene toda entera en identidad absoluta. Mejor dicho, no la tiene, la es. He aquí el

sentido posible de la afirmación revelada, Dios es eterno. Es sin principio ni fin. Además, es sin estar sometido al tiempo. Finalmente, es sin existir en la duración. Si insistimos aún en hablar de duración eterna, basta con entenderse sobre el sentido de las palabras y ver en esta expresión únicamente la afirmación definitiva: Dios es.

Por lo tanto, Dios es eterno. Para expresarlo, sin tener que penetrar en las dificultades que sugiere toda especulación sobre la duración o sobre el tiempo, basta con atenerse a las palabras sencillísimas de la Biblia: Dios nunca ha comenzado ni acabará jamás. Siempre joven, Dios es, a la vez, el anciano más venerable; los artistas cristianos tienen razón de representar al buen Dios con su larga barba blanca, o bien con los rasgos de un Dios joven, lleno de porvenir y de vida.

8. Dios es uno.

Dios no está en el tiempo ni en el espacio, puesto que es infinito e inmutable. Quiere decirse que es simple, mas siendo perfecto, y no como un punto en el espacio o en el tiempo. En otros términos, Dios no está sometido a la primera consecuencia de la cantidad que es la *extensión*. Su trascendencia debe ser aún más absoluta. El individuo espiritual que es una persona, principalmente si es espíritu puro, sobrepasa también las condiciones de la extensión. Y, sin embargo, es un existente que hace número con los demás. En la multitud de espíritus puros, cada uno se opone a los otros. Todos reunidos forman la sociedad de personas, no una multitud anónima como en el caso de individuos corporales, sino un número perceptible de destinos distintos. Dios es trascendente en relación con la extensión; pero ¿lo es con relación al *número*? Dios ¿no sería muchos, como una persona frente a otra, y no habría que admitir muchos Dioses?

Se comprende la indecisión de las religiones más perfectas ante este nuevo misterio. La Biblia misma no da su respuesta definitiva desde sus primeras páginas. Y la tradición de los filósofos siempre ha dudado ante una afirmación demasiado precisa. Para la razón humana parece una cumbre casi inaccesible el reconocer un solo Dios.

Mas la revelación está clara. Si se puede plantear la cuestión del monoteísmo de los patriarcas, a partir de Moisés no es posible la duda; la creencia en un solo Dios está estabilizada. La profesión de fe de los fieles de la Sinagoga comienza por estas palabras del Deuteronomio: «Oye, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el solo Yahvé» (Deut 6, 4). Las tres traducciones que pueden darse del texto hebreo coinciden en el mismo sentido: Yahvé, que es el Dios de Israel, es el único Dios; fuera de él no hay otros dioses. Y cuando Moisés habla de los celos de Dios, al escandalizarse cuando ve el becerro de oro, intenta imponer a su pueblo la fe en un solo Dios. Tan evi-

dente es el monoteísmo de los profetas que es inútil insistir sobre él, y a nadie puede engañar el plural de majestad o de abstracción utilizado por los escritores sagrados.

El Evangelio repite en toda su intransigencia la afirmación de la Ley; cuando es interrogado Jesús por el primero de los mandamientos, se contenta con repetir el «esquema» tradicional: «Oye, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor», y el escriba precisa: «Fuera de Él no hay otro Señor» (Mc 12, 29 y 32). Todavía insiste San Pablo a propósito de la unidad de la Iglesia: «No hay más que un Señor, una fe, un bautismo, un Dios» (Eph 4, 6). San Juan recuerda las palabras del mismo Jesús: «que te conozcan a ti, único Dios verdadero» (Ioh 17, 3). La revelación de las tres Personas divinas en modo alguno empaña la unidad absoluta de Dios; hay que aceptar ambas afirmaciones.

El esfuerzo de los Padres de la Iglesia precisamente va a consistir en mantener a la vez la unidad de Dios y la distinción de las tres Personas; no hay tres dioses. Jesús no es un Dios enfrente y al lado de Yahvé. Yahvé es el único Dios, pero este único Dios es realmente Padre, Hijo, Espíritu; cada una de estas tres Personas se distingue de la otra no por su naturaleza, sino por su personalidad. San Ignacio recuerda el testimonio de los profetas que han sufrido persecución por Jesucristo: «Su gracia les inspiraba para persuadir a los incrédulos que no hay más que un sólo Dios...» Ya Tertuliano desarrolla la razón que permite explicar esta afirmación de la fe: lo que está en la cumbre de la perfección necesariamente es único, de lo contrario no estaría en la cumbre. Todos los Padres testimonian en el mismo sentido.

Los primeros símbolos en que la Iglesia fija la expresión de su fe mencionan la unidad como el único carácter que permite reconocer al verdadero Dios: «creo en un solo Dios». La Iglesia defiende su fe contra el politeísmo, contra algunas deformaciones a las que da lugar el dogma de las tres Personas, contra los adversarios que le acusan de adorar tres dioses. El Concilio de Nicea y el símbolo de Nicea-Constantinopla repiten la fórmula tradicional, y en el transcurso de los siglos, los documentos oficiales vuelven a decir incansablemente que Dios es uno, hasta la profesión de fe del Concilio de Trento, hasta la definición solemne del Concilio Vaticano: «Si alguien niega que hay un solo Dios... sea anatema».

Aún hoy, como en tiempo de las catacumbas, los cristianos cantan por todas partes su fe: «creo en un solo Dios». Tan intransigente es la Iglesia en este punto, que ni siquiera es favorable a la representación de las tres Personas divinas en sus iglesias; tolera algunos símbolos, pero no aceptaría de buen grado algunas pinturas orientales, admirables por otra parte, de tres jóvenes que representan al Padre, al Hijo, al Espíritu; la unidad de Dios tiene que ser proclamada con el rigor más absoluto.

Para comprender esta intransigencia de la fe, podríamos contentarnos con recordar todo lo dicho de Dios desde el principio; si

hay que negar de él toda determinación que no se identifique con el simple hecho de ser, absolutamente, parece que solamente Dios realiza semejante misterio. Basta precisar esta impresión.

El acto de ser, considerado en su absoluta pureza no puede importar multiplicidad alguna. No se trata desde luego de número matemático sino únicamente de una radical privación de identidad; no podría admitirse un acto puro de ser y otro acto puro. La afirmación simultánea del uno y del otro supone entre ambos una oposición, una diferencia. Pero ¿cómo imaginar una diferencia entre un acto puro de ser y otro acto, una relación entre ellos? Entre dos existentes «lo que» realiza el uno basta para distinguirlo del otro, aun cuando existan los dos. Pero el acto mismo de ser, tomando en su pureza, está libre de todo «lo que» podría distinguirlo de otro. De suyo el hecho de ser no importa ninguna diversidad, y la diversidad se introduce en el momento en que puede ser descubierto el hecho de ser éste y no otro, el acto *de ser lo que* se es; ya no es el acto puro de ser. Si el hecho de ser tal se limita a una relación purísima, podría quizás hablarse de cierta pluralidad en el interior del acto de ser; pero no sería cuestión de muchos actos de ser. Es absolutamente imposible que subsistan uno frente a otro dos actos de ser en estado puro; si así fuera, no podrían distinguirse en nada.

Si Dios existe, es causa primera del mundo, es simple y rigurosamente idéntico, es acto puro de ser. Por tanto, Dios no puede ser muchos, si se habla de muchos dioses. Dios es uno. ¿Es solo? Lo es si quiere decirse que no hay otro Dios distinto de Él, que no está con otro Dios. En este sentido su soledad es absoluta. Su transcendencia es perfecta. Las criaturas no bastan para formar con Él una sociedad; está solo en medio del mundo, como está solo un genio en un jardín poblado de plantas y animales. «Cuanto un hombre está más alto, tanto más solo permanece», ha dicho Hello. Dios está colocado tan alto que su soledad es infinita. En su fe renueva el cristiano su adoración: «Creo en un solo Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra».

III. TRANSICIÓN

Al afirmar de Dios que es uno, que no es múltiple, se vuelve en definitiva a la simple afirmación de su existencia dada al principio: Él es. Todo está ya dicho de Dios. Pero nuevos puntos de vista permiten ver mejor lo que Dios no es. El Concilio Vaticano resume de esta manera la fe católica: Dios es uno, eterno e inmenso, perfecto e infinito, simple e inmutable; finalmente, Dios es bueno. Pero señala otros caracteres, sobre los cuales atrae luego nuestra atención. Dios es *verdadero y viviente*, creador *todo-poderoso, incompreensible, cognoscente y amante*; finalmente, *bienaventurado*. Si quiere encontrarse el centro de perspectiva, en esta nueva descripción de Dios,

como el lugar ocupado en la primera por la bondad, habrá que notar sencillamente la afirmación correlativa: «Dios es amor», puesto que es bueno; dicho de otra manera: Dios es el que ama y quiere el bien. En torno a este centro van a organizarse nuestras enseñanzas del siguiente modo:

Dios es incomprehensible; es lo que más claramente se desprende de todas las afirmaciones precedentes. Mas, si no puede ser perfectamente conocido, él *conoce* a la perfección; por el mismo hecho es *verdadero* y *viviente*; finalmente, *quiere* y es *amante*: tal es el punto central. En consecuencia, Dios es *poderoso*, lo cual corresponde a la plena expansión de su vida; es *bienaventurado*, lo que corresponde al conocimiento beatífico que tiene de sí mismo. Finalmente, es *creador*, por lo cual a pesar de su incomprehensibilidad, su bondad es participada por otros. En otras palabras, Dios se nos revela no sólo como existente en sí mismo, sino como objeto, y sujeto de acción que establece relaciones entre nosotros y Él.

Desde el principio hemos considerado a Dios en el simple hecho de ser. Es la parte más misteriosa de la revelación, pero la más importante en sí misma. La hemos explicado describiendo a Dios como acto puro de ser e identidad absoluta. Pero es imposible reflexionar sobre la afirmación de la identidad como carácter evidente del acto de ser, sin experimentar cierta admiración; la identidad, en el lenguaje humano, no se afirma más que negándose en ella. Cuando el autor inspirado del salmo dice a Dios en su lenguaje lo que el español traduce «Tú eres tú, Dios mío» (Ps 102, 28), resulta inútil este esfuerzo para afirmar la identidad. El juicio de identidad completa expresado en español enuncia una disociación: «Tú eres tú». Enuncia a la vez un aniquilamiento, que diría un existencialista: «Tú no eres nada [más que tú]». O más bien tiende, sin nunca conseguirlo absolutamente, a identificar a cada lado del verbo elementos diversos: «Tú» te impones al espíritu, y el espíritu te pone «a ti» en el mismo verbo en que se intenta la identificación. No puede pensarse la identidad a no ser pensando lo diverso identificándose o ya identificado, relativamente: «[Tú eres] lo mismo [que tú]».

Afirmar la identidad de Dios como el carácter más preciso del acto puro de ser es en definitiva pensar a Dios como una identificación. El acto de ser, expresado perfectamente por el verbo ser, aparece como la síntesis rigurosamente idéntica de lo que, antes de ser identificado, se había dividido en distintos sentidos. Y el acto puro parece la síntesis de lo que se distingue, por decirlo así, en dos planos diferentes.

Ante todo, un acto se presenta como la identificación de su *objeto* y de su *sujeto*. Del mismo modo que se piensa la identidad en el momento en que el verbo está sustentado por un sujeto y por un objeto, se realiza igualmente un acto cuando un sujeto ha formado cuerpo con su objeto, cuando un alguien o un algo, puesto en sí mismo, sustentando lo que es (sujeto), no forma más que una

Dios existe

sola cosa con lo que está puesto delante de él, de cara (objeto). El acto estalla primeramente en sujeto y objeto, para identificar a los dos.

Mas esta identificación aparece como un resultado que llega al fin. Apurando el análisis se descubriría lo que precede a la unión, esa especie de movimiento de traslación que pasa entre el sujeto y el objeto y cuyo término es el acto acabado.

Ahora bien, para que se realice la identificación entre sujeto y objeto, es posible, necesaria y suficiente, una doble traslación, según un va-y-ven entre lo que debe identificarse. Si es verdad que toda relación supone un tener que tiende a ser, sólo dos actos consiguen llegar al acto de tener para perderse finalmente en el acto de ser, tomar y dar.

El sujeto toma el objeto, lo comprende; le hace venir y nacer en él, con él; el sujeto es entonces *cognoscente* y el objeto es conocido.

El sujeto se da a su objeto, va hacia él y quiere llegarse a él, ganarle, como se demanda por petición lo que se desea; el sujeto está entonces en apetito, es amante y el objeto es amado.

De este modo en la aprehensión del objeto *conocido*, en el don hecho al objeto *amado*, se consuma la unión que identifica al sujeto con el objeto. Acto de pensamiento y acto de amor realizan el acto de tener, destinado a terminarse en acto de ser: «Tú tomas conciencia de ti, y te das a ti mismo; solamente de este modo tú eres tú.»

Si quiere hacerse un nuevo esfuerzo para percibir mejor las riquezas del acto puro de ser, si quiere darse relieve a la simple y pura afirmación «Dios es», hay que reconocer el acto puro como la identificación de un objeto primeramente, de un sujeto después, de conocimiento y de amor. De este modo van a plantearse las cuestiones siguientes en el orden antes indicado: ¿Es Dios objeto de conocimiento? Mas para el espíritu creado es *incomprendible*. ¿Es Dios objeto de amor? La respuesta se deja para otra parte de la teología que trata de Dios como término del deseo humano y de la vida moral. ¿Es Dios sujeto *cognoscente*? Por consiguiente es *verdadero* y es *vivo*. Finalmente ¿es Dios sujeto *amante*? Dios es *amor*. Pero el amor no se contenta con darse; este don da también la vida a otro. El acto puro es de este modo el sujeto de una acción o el principio de una procesión que termina en un Hijo o en el mundo: Dios es *poderoso*. Y esta afirmación dispone al espíritu a la revelación de las tres Personas y al reconocimiento del Dios creador. Antes habrá que concluir que Dios es *bienaventurado*.

B. DIOS REVELADO COMO OBJETO

I. DIOS ES OBJETO DE CONOCIMIENTO

De este modo llega al espíritu la primera cuestión de esta nueva encuesta. Dios, acto puro de ser, ¿ha de ser afirmado como objeto de un acto de conocer? Es evidente que Dios es el objeto de su propio acto, puesto que realiza la identidad absoluta. Y la revelación entera supone en Dios la perfecta conciencia de sí: Dios sabe lo que hace y lo que es. Pero la cuestión se plantea a propósito de un acto distinto de Dios. ¿Puede Dios ser el objeto de un acto de conocimiento distinto de su acto, puede ser conocido por un espíritu distinto de Él, por un espíritu creado, un hombre, por ejemplo?

En todo tiempo ha sido considerada como difícil la cuestión. Todas las religiones han intentado contestarla y los misterios de algunos cultos — podría decirse, si la palabra no hubiera de ser reservada a los cristianos, los místicos más puros del paganismo — han admitido una visión de Dios al término de una iniciación trabajosa. Por su lado, los filósofos han tratado de conocer a Dios, objeto supremo de su especulación; pero ¡cuántos esfuerzos gastados sin resultados correspondientes!

En la época moderna, y sobre todo desde la aparición del idealismo, el problema del conocimiento de Dios se ha hecho cada vez más complejo. La misma palabra «objeto» da lugar a los más enojosos equívocos. Se tiende a negar de Dios la sujeción de ser un objeto, si es cierto que el objeto es construido por la inteligencia. Conocer a Dios se reduce a unirse a Él en una intuición misteriosa, haciéndole presente al alma entera. Como es evidente que Dios existe, Dios es conocido inmediatamente en un acto de misticismo. Mas, por lo mismo que toda prueba de Dios es inútil y vana, todo conocimiento objetivo de la naturaleza de Dios, expresado en conceptos y en palabras, es engañoso y despreciable.

Ante todo hay que preguntarse si Dios puede ser objeto del acto más perfecto del conocimiento, es decir, de la visión; luego podrá admitirse el conocimiento por conceptos y por nombres.

En la Sagrada Escritura, Dios se revela al hombre como objeto posible de un conocimiento; esto es indudable. La relación que el hombre puede y debe establecer con su Dios es, ante todo, el acto de conocimiento. Debe únicamente notarse el matiz particular dado a la expresión hebrea empleada por los autores inspirados. En la Biblia la palabra «conocer» no se refiere exclusivamente a la inteligencia. Probablemente sería preferible traducir más frecuentemente reconocer, operación de la que es capaz el conocedor. El sentido sería bastante parecido a aquel que se admite todavía hoy en el acto de adoración: «Dios mío, yo os adoro y os reconozco como

al único Dios». Adoración, admiración también, o si se prefiere, contemplación. No sólo conocimiento de una verdad indiferente, como pudiera ser una ecuación algebraica, sino conocimiento de lo que agrada y se deja saborear, siendo hermoso y admirable. La contemplación de Dios es un valor revelado, y no, como a veces se dice, una invención del paganismo. Moisés pide como una gracia suprema contemplar a Dios: «Muéstrame tu gloria» (Ex 33, 18), y la contemplación de Dios representa para San Juan y para San Pablo el punto culminante de su vida. Desde el principio hasta el fin de la Biblia, Dios aparece como el objeto magnífico que el hombre puede no solamente amar, sino admirar y contemplar, conocer.

¿Es dado este conocimiento como una visión? O, más bien, ¿es revelada la visión inmediata de Dios como posible al hombre? Sobre este punto la Sagrada Escritura es más reservada. En el Antiguo Testamento no hay que dejarse deslumbrar por algunas expresiones aparentemente muy fuertes. Cuando Jacob dice: «He visto a Dios cara a cara» (Gen 32, 31), no se trata de una visión inmediata de Dios. De ordinario, «ver la cara de Dios» significa ser admitido a formar parte de la corte de Yahvé, estar con Dios, como un criado puede estar con su señor. En el Nuevo Testamento se repite la misma imagen: «Los ángeles ven la cara del Padre» (Mt 18, 10); y los elegidos en el cielo son como servidores alrededor del trono de Dios: «ellos servirán a Dios y verán su rostro» (Apoc 22, 4). Jesús parece afirmar más cuando proclama «bienaventurados los corazones puros, porque verán a Dios» (Mt 5, 8). Sobre todo San Pablo nos explica el pensamiento de Jesús. Escribe a los corintios, a propósito de la oposición entre la fe y la caridad: «Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12). Dios será el objeto de mi conocimiento tan perfectamente como es posible en una visión cara a cara, lo mismo que Dios me ve perfectamente. Por otra parte San Pablo precisa: «Caminamos en fe y no en visión» (2 Cor 5, 7); más tarde será dada la visión de Dios. Por su parte San Juan ha oído afirmar a Cristo: «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero» (1 Jh 7, 3). Y explica: entonces «seremos semejantes a Dios, porque le veremos tal cual es» (1 Jh 3, 2) y no solamente tal cual aparece en la fe.

Los Padres de la Iglesia no se han esforzado en un principio por precisar el modo en que Dios se da finalmente como objeto de visión. A San Ignacio le basta esperar estar con Cristo; esta esperanza ilumina a todos los mártires. Pero bien pronto, en la escuela de Alejandría, por ejemplo, se precisa la naturaleza de la bienaventuranza reservada a los cristianos, sea que se obtenga en seguida de la muerte, sea que haya que esperar al juicio último, porque se manifiesta alguna duda en los Padres sobre este punto. San Efrén y los Padres capadocios, en particular San Gregorio Nacianceno, afirman claramente que Dios será en la gloria el objeto de una visión tan perfecta como es posible. En adelante los testimonios se

multiplican y se consolidan; San Juan Crisóstomo, luego San Jerónimo y sobre todo San Agustín explican la recompensa suprema en el sentido de una visión de Dios.

La duda de los Padres y de los teólogos sobre la cuestión de saber si las almas esperan al juicio último o a la resurrección de los cuerpos para recibir su recompensa, proporciona a la Iglesia la ocasión de precisar la expresión de su fe. Benedicto XII en 1336 explica de esta manera la bienaventuranza de los cristianos: «Ven la esencia divina en una visión intuitiva y hasta cara a cara, sin mediación de criatura alguna que haga el papel de objeto visto, sino que la esencia divina se les muestra inmediatamente, sin velos, sin obscuridad, sin obstáculo.» El documento es de gran importancia y el sentido de su doctrina no deja lugar a duda. Algunos años después, el Papa denuncia como error la opinión que afirma que los bienaventurados «no ven la esencia de Dios, sino únicamente la gloria de Dios». En 1439 el Concilio de Florencia reasume la misma doctrina: las almas de los bienaventurados «tienen la clara intuición de Dios mismo, Trino y Uno, tal cual es». Este decreto, dirigido a los griegos y repetido más tarde muchas veces por las profesiones de fe impuestas a los orientales, es también importantísimo. La Iglesia considera como doctrina de fe la afirmación de la visión inmediata de Dios en la bienaventuranza. El Concilio Vaticano precisa el límite que hay que reconocer en la perfección de este conocimiento: Dios es pura y simplemente «incomprehensible»: representa un objeto que nunca acto alguno diferente de Él podrá captar hasta agotar su riqueza.

II. DIOS ES INCOMPREHENSIBLE

Es posible, por tanto, admitir el valor del concepto y del nombre que lo expresa. Puede tenerse un cierto conocimiento conceptual de Dios. A falta de visión, de intuición inmediata, imposible en este mundo, este conocimiento ayudará al espíritu a alcanzar su bienaventuranza.

Dios es conocido por conocimiento conceptual, en la medida en que es afirmado como causa del mundo. Se da una relación real del mundo a Dios. Aquí está todo el misterio. Porque si puede conocerse esta relación y es necesario para afirmar que Dios existe, se puede también de alguna manera conocer sus términos. Para evitar el error, bastará con corregir constantemente el conocimiento de Dios negando de él los caracteres imperfectos encontrados en el mundo, pero afirmando también la razón misma de esta negación, esto es, su infinita superioridad a lo que el mundo representa. Mediante esta triple garantía, relación causal, negación, eminencia, los conceptos y los nombres del conocimiento humano más humilde no serán del todo vanos.

Puede por consiguiente nombrarse a Dios, es decir, conocerle utilizando conceptos. Dios es «incomprehensible», según el Concilio

Vaticano; es «inefable»; mas no es «innominable». Desde las primeras páginas de la Biblia hasta los últimos documentos de Pío XII se dan nombres a Dios. Además, y la observación es capital, se eligen con cuidado estos nombres, no se le pone cualquiera de ellos, ya que no todos los nombres del lenguaje humano tienen el mismo valor para nombrar a Dios.

¿Qué significan estos nombres? Dios no es el objeto directo de conceptos y de nombres humanos; ningún concepto, ya lo hemos dicho, y consiguientemente ningún nombre representa a Dios tal cual es en sí mismo. Los nombres significan directamente las realidades del mundo. Mas estas realidades están en relación con su causa primera: existen por Dios. Esta relación en el acto de ser permite al acto de conocer el tener relación con Dios. El nombre que significa la bondad observada en el mundo expresa un cierto conocimiento de Dios. Traduce en primer lugar el hecho de que Dios sea la causa de esta bondad, y niega después el que Dios sea malo. Pero no se limita a esto el conocimiento representado por el nombre. Si los nombres usados para significar a Dios se limitaran a expresar la relación causal y la negación de lo imperfecto, podría legítimamente utilizarse cualquier vocablo y decir: Dios es un cuerpo, puesto que es causa de los cuerpos; Dios es un cuerpo, ya que no es una materia sin forma. Fuerza es concluir, por lo tanto, que los nombres escogidos para hablar de Dios significan algo más que una relación o una negación. Significan positiva y absolutamente lo que hay en Dios, pero lo expresan de modo deficiente porque Dios sobrepasa todo lo que se puede concebir y nombrar. Decir: Dios es bueno, no equivale únicamente a señalar que Dios es causa de la bondad y que no es malo; sino también que Dios es realmente lo que la bondad representa, sobrepasando infinitamente toda bondad observable.

III. LOS NOMBRES DIVINOS

Afirmar que Dios es bueno no es contentarse con una metáfora; en sentido propio le pertenece a Dios el ser efectivamente bueno. Existe metáfora cuando se dice de Dios que es nuestra roca o que monta en cólera. Desde el punto de vista pragmático no es grande la diferencia: es menester portarse como si en verdad estuviera encolerizado, o como si fuera bueno. Pero la diferencia es capital si se intenta conocer a Dios por conceptos y nombres. En el caso de la metáfora, para permanecer en la verdad, hay que negar la esencia misma del objeto nombrado: Dios no es una roca, pero la estabilidad del acto puro puede representarse por un carácter accidental de la roca como es el hecho de resistir a las tempestades. Por el contrario, no hay que negar la esencia de la bondad cuando se aplica este nombre a Dios, sino únicamente el modo con que la bondad se realiza en el mundo visible: Dios es bueno, hablando con propiedad; mas no del mismo modo que una fruta o un hombre, porque Él es acto de ser absolutamente.

El sentido de un nombre que se dice con propiedad de Dios no es pues idéntico en el uso que de él se hace cuando se trata de Dios y cuando se refiere al mundo. Este sentido no es totalmente diverso. Entre la identidad y la diversidad se afirma la relación, en griego *logos*. Por analogía puede hablarse de Dios utilizando nombres que designan las cosas de este mundo: un hombre es bueno, Dios es bueno; la misma palabra reviste en uno y otro caso significaciones relativas entre sí, y no idénticas o simplemente diversas. Esta relación introducida en el acto de conocer se explica por la relación del mundo a Dios en el acto de ser. Mucho habría que decir acerca de la analogía de los nombres divinos; aquí tenemos que saber limitarnos a lo indispensable.

Entre los nombres posibles para conocer a Dios, algunos superan en valor a todos los demás. Entra la tentación de hablar de nombres propios de Dios. En primer lugar está el término «Dios». Es difícil determinar su sentido primitivo. Probablemente está relacionado con la raíz *devah* que significa el hecho de brillar; de aquí la radical *div* que de una parte da *dieu*, de donde *Zeus*, (*D*)*iu*(*piter*), y luego *diut*, de donde *giorno*, *jour*, *Gott*, *God*, y de otra parte *di*, de donde *dios*, *theos*, *dies*, *deus*, *diurno*. «Dios es luz», dice San Juan (1 Ioh 1, 5).

En el Antiguo Testamento los nombres propios más habitualmente dados a Dios, son *El*, *Elohim*, de un radical que significa «orar»: Dios sería aquel a quien sube el deseo y la plegaria del hombre. Este nombre se encuentra en árabe: *Ilah*, *Al-lah*, y en todas las lenguas semíticas. Pero el nombre por excelencia de Dios es *Yahvé*.

Es discutible la significación del nombre sagrado. El radical de donde se deriva significa el hecho de ser, en el sentido más simple y sin acepción metafísica especial: «mi corazón *es* como la cera», dirá el Salmista. Dos son los sentidos que sufre la forma gramatical bajo la cual se presenta la palabra: ser para los otros, o ser en sí mismo. Al revelar a Moisés su nombre propio: «Yo soy», o también «Él es» cuando los hombres hablen de Él, Dios quiere decir: Yo soy con vosotros, para vosotros, el Dios de vuestros padres. Pero también quiere decir —la misma solemnidad del relato lo significa— que su nombre, independientemente de las relaciones con el mundo, su nombre propio es «Yo-soy». «Yo no soy ninguna otra cosa, no soy Baal, ni Osiris, no intentéis saber lo que puedo ser; simplemente, soy».

Al trazar los cuatro caracteres sagrados YHWH, Moisés no podía presentir lo que siglos de especulación laboriosamente llegarían a admitir a propósito de estas palabras «Dios es». Pero ninguna expresión proporciona al espíritu de modo más exacto la idea que se puede formar de Dios, que «Él es». Habría que contentarse con este nombre. Se correría el peligro de engañarse traduciendo: Dios es «el Ser». Porque la palabra «ser» ha perdido en español toda su fuerza; no significa únicamente el hecho de ser, sino también lo qué es, o también la esencia de lo que es; se dice:

un ser, su ser se define de esta manera. Pero Dios no es un ser que soporte una definición; su esencia es idéntica al hecho de ser y sólo Él es de esta manera. Se engañaría uno también diciendo: Dios es «la Existencia». Porque la palabra existencia, además de su desgraciado prefijo, que evoca no se sabe qué exterioridad, indica, por su terminación, algo que puede ser aprendido por abstracción, como esencia, presencia. La existencia en ningún modo debe identificarse con el mismo hecho de ser, de imposible abstracción; la palabra más bien traduce el hecho de ser, anclado en la duración: «mi existencia», o puesto en relación con otros, como en un espacio: «la existencia o la presencia de alguien en un cuarto». A falta de la sencilla palabra «ser», la expresión menos imperfecta para designar a Dios sería: el hecho de ser, o mejor «el acto de ser», precisando que solamente puede tratarse del acto puro. Sería menester decir: Yahvé.

Inmediatamente se impone una conclusión. Si el nombre de Dios es ser en sentido pleno, es decir, acto de ser, este nombre no expresa concepto alguno. No existe concepto posible del *acto* de ser. El espíritu humano puede ciertamente tener el concepto de *ser*, pero se trata en realidad del concepto de una *esencia* de la que, por abstracciones sucesivas, se niegan las determinaciones singulares; se viene a parar entonces al simple hecho de *ser esencia* y se tiene la más pobre de las nociones, el antípoda del acto de ser. En el otro polo del conocimiento, el acto de ser, con toda su riqueza concreta desborda toda captación conceptual. A él se tiende a fuerza de acumular negaciones, rechazando «lo que» concibe el espíritu, para no retener más que la afirmación sustancial: «es». Pero nunca puede fijarse el acto de ser en toda su pureza. Se nace al acto de ser — se con-nace, diría Claudel —; de él, ciertamente, algo se conoce, puesto que es afirmado; pero esta misma afirmación lo deforma. Su conocimiento sobrepasa el concepto. La conciencia de sí mismo y la percepción sensible permiten afirmar el acto de ser. Y esta afirmación tiende a resolverse en intuición rigurosamente inmediata, en la que el acto de conocer y el acto de ser llegarían finalmente a unirse. Pero la visión beatífica no puede darse en este mundo.

Los diferentes nombres de Dios y todo el conocimiento conceptual que traducen han de ser utilizados en la espera de la visión bienaventurada. Los conceptos relativos al mundo son por lo mismo relativos a Dios, su causa. La negación de lo imperfecto que ellos significan les libera de todo su peso. Sostenida y purificada por esta relación y por esta negación continua, la afirmación del acto de ser tiende a su fin, que siempre sobrepasa su esfuerzo. De este modo camina el espíritu mientras está esperando ver a Dios. Demasiado pretencioso sería el menospreciar el conocimiento conceptual de Dios porque no colma toda esperanza. Hay que servirse de los conceptos como se hace de los sucedáneos, preciosos en tiempo de miseria. Hay que utilizarlos «esperando», y para poder esperar, teniendo la seguridad que cesarán por la aparición tan largo tiempo

esperada. El verdadero sentido de una teología que acumula conceptos a placer es el de acrecentar en el espíritu este deseo de ver a Dios, de excitar este apetito de la inteligencia del creyente lanzada hacia la visión, de purificar esta mirada para hacerla más atenta, de alimentar esta esperanza y permitir finalmente que al término del largo caminar, en la revelación beatífica de las tres Personas, el espíritu pueda exclamar al tomar posesión de su fin: «lo esperaba, pero no imaginaba tanta felicidad». Porque la visión de Dios sobrepasará en todo momento la capacidad de la mirada de la fe.

De este modo se presenta Dios al hombre como el objeto de una visión posible. Antes de este acto de visión, recibe el hombre la fe, que en verdad le acerca a Dios y transforma su deseo en esperanza. También Dios es objeto de conocimiento por esta fe que se expresa en fórmulas dogmáticas evocadoras de los conceptos, pero que sobre todo vive de una perpetua espera. Ya en la contemplación sobrenatural, posible en este mundo a la sombra de la fe, el místico y el teólogo encuentran la recompensa de su deseo, y el vacío y la noche que aceptan les disponen a recibir la luz. Sin embargo la esperanza de todo cristiano tiene que terminar en definitiva en la manifestación gloriosa de Dios visto cara a cara, como lo canta la Iglesia en la fiesta de la Manifestación:

«Oh Dios que hoy habéis revelado vuestro Hijo Unigénito a los paganos guiados por una estrella, concedednos que los que ahora os conocemos por la fe, seamos llevados a contemplar en la visión la realidad de vuestro esplendor.»

Ya los Salmos cantaban la esperanza del corazón humano:

Mi alma tiene sed de Dios —del Dios vivo—, ¿cuándo me presentaré delante de la faz de Dios?

C. DIOS REVELADO COMO SUJETO

I. DIOS ES SUJETO DE UN ACTO DE CONOCER

1. Dios es inteligencia.

Dios, pues, se ha revelado no solamente en su mismo ser, sino como objeto de un conocimiento humano y del amor del corazón del hombre. Dios se ha mostrado también como el sujeto vivo de actos que en apariencia terminan en el hombre y en el mundo: Dios conoce y prevé la marcha de la historia, ama a su criatura y ejercita su poder en hacer que aquello que no es Él sea. Ésta es también la revelación que más lugar ocupa en la Biblia, la que más de cerca nos toca, si así puede decirse: Dios ya no es contemplado por sí mismo, ni por las relaciones que de nosotros van a Él como objeto, sino por aquellas relaciones que parecen inclinarle hacia nosotros.

Todas las religiones están de acuerdo con la doctrina revelada en atribuir a la divinidad una acción sobre el mundo. El instinto

religioso implica esencialmente la convicción de que Dios obra en el universo, de un modo o de otro. En muchos casos las prácticas religiosas tienen por fin prever y hasta cambiar esta acción; suponen una divinidad inclinada hacia el hombre para ocuparse de él.

Sin embargo, los filósofos aceptan con más dificultad la idea de un Dios que obra en el mundo, aun cuando reconozcan al menos cierto realismo del conocimiento. Los conceptos y las palabras que expresan relaciones de Dios al mundo les parecen más que ninguna otra cargadas de antropomorfismo. ¿Cómo concebir al primer Principio interesado por los hombres para amarlos o conocerlos, capaz de reaccionar a su vista con un movimiento de cólera o de piedad? Actuar en un objeto ¿no es dirigirse hacia él? Y aun en la acción más pura, el sujeto ¿no está sometido al objeto? Sería necesaria en los griegos la audacia metafísica de Aristóteles para hacer de Dios el sujeto de un acto de conocimiento, un pensamiento en acto. Platón lo había reservado a la idea de Bien y el demiurgo permanecía inferior a su objeto de contemplación. Sin embargo, el mismo Aristóteles, si no niega a su acto puro el conocimiento del mundo, tampoco lo afirma, ni siquiera lo piensa. Menos aún puede imaginar el amor de Dios al universo: Dios es amado por el universo que tiende hacia Él; mas ¿cómo podría Él tender hacia el mundo de los hombres?

La filosofía no acepta fácilmente ver en Dios un sujeto de acción, a no ser cuando las concepciones del espíritu y las palabras son purificadas y precisadas por el proceso de la analogía. Si se consideran los nombres del lenguaje humano como puros símbolos que expresan imágenes lejanas de la realidad divina y, con mayor razón, si el sentido de estas expresiones consiste simplemente en determinar una actitud práctica frente a Dios no hay dificultad en decir que Dios es amor, que es un sujeto que se deja arrastrar por la emoción o por la pasión, mira lo que el hombre hace, prevé su conducta y calcula el alcance de sus actos, sufre o se irrita, es sensible a la compasión o a la misericordia; imágenes todas que nos invitan a obrar como si Dios en realidad poseyera tales atributos.

Las dificultades, por el contrario, se presentan desde que el espíritu reconoce valor auténtico a las palabras y a los conceptos. Hay que distinguir entonces con sumo cuidado lo que en sentido propio puede decirse de Dios y lo que hay que relegar al número de las imágenes y de las metáforas. Discriminación que todavía se hace más difícil para el teólogo realista por la abundancia de enseñanzas contenidas en el dato revelado. Esta misma abundancia, empero, es una invitación a considerar más atentamente la Palabra de Dios, para descubrir en ella no solamente una serie de comparaciones magníficas o útiles a nuestra conducta, sino una verdadera revelación de lo que Dios es: «ahora hablas claramente y no dices parábola alguna» (Ioh 16, 29).

Dios es el sujeto de un acto de conocer. En todas las páginas de la Biblia se encuentra esta afirmación. En el mismo acto de creación, Dios ve la belleza de su obra y tiene conciencia de ello. Conoce el

pecado de Adán y el fondo de su corazón. Sabe que Sara se ha reído a solas, pensando que no era vista. Lo conoce todo, aun el porvenir, que revela a José y más tarde a los profetas. Conoce en detalle a sus criaturas: «Te conozco por tu nombre», le dice a Moisés (Ex 33, 17). Los Salmos están también penetrados por la idea de que Dios todo lo ve. Desde ahora se afirma que Dios está en todas partes; presencia que se manifiesta en el hecho de estar todas las cosas penetradas por su mirada: «Oh Yahvé, tú me has examinado y me conoces... por detrás y por delante me ciñes... ¿dónde podría yo alejarme de tu espíritu?» (Ps 139). No hay que temer por ello el antropomorfismo y nadie puede engañarse: «Mira Yahvé desde los cielos y ve a todos los hijos de los hombres. Desde la morada en que se asienta, ve a todos los habitantes de la tierra. Es Él quien ha hecho todos los corazones» (Ps 33, 13). Entonces se afirma ya la razón que permite entender esta ciencia perfecta de Dios: un obrero conoce su obra. Además, si ha hecho el conocimiento, quiere decir que es también capaz de conocer: «El que hizo el oído ¿no va a oír?... Conoce Yahvé cuán vanos son los pensamientos de los hombres» (Ps 94, 9 y 11).

El Nuevo Testamento precisa más la revelación hecha a los Antiguos. Nuestro Padre «ve en lo secreto» (Mt 6, 18). Conoce nuestra plegaria aun antes de haberla oído (Mt 6, 8). Tiene contados los cabellos de nuestra cabeza (Mt 10, 30). «Dios conoce vuestros corazones», dice Jesús a los fariseos (Lc 16, 15). Dios lo conoce todo, hasta la misma fecha del fin del mundo (Mt 24, 36). Pero sobre todo el Padre «sabe lo que es el Hijo» (Lc 10, 22); «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre» (Mt 11, 27). Dios se conoce a sí mismo, según explica San Pablo con una comparación: «¿Qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el espíritu de Dios» (1 Cor 2, 11).

Como ya hemos observado, en la Biblia conocer significa más bien reconocer, con todo lo que la palabra implica de atención, de estima y a veces de admiración contemplativa. «Yo soy el buen pastor y conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí» (Joh 10, 14; 10, 27). Mas se refiere también al conocimiento en el sentido más corriente de la palabra: «Y no hay cosa creada que no esté manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Hebr 4, 13).

Los Padres de la Iglesia dan sencillamente testimonio de esta fe desde ahora profesada: «Nada se oculta al Señor; nuestros mismos secretos están en su mano», escribe San Ignacio. San Policarpo previene a sus fieles «que a Dios no se le oculta ninguno de los secretos de su corazón». Están todos de acuerdo en afirmar el conocimiento perfecto de Dios, aun cuando no se entiendan acerca de la naturaleza exacta o del alcance de este conocimiento. Los documentos del magisterio eclesiástico determinan las fórmulas de la fe: «Dios es perfecto en inteligencia», dice el Concilio Vaticano

(ses. III, cap. I). Y la fe del más sencillo de los fieles se expresa así en la plegaria litúrgica: «Escuchad, Creador óptimo, nuestras plegarias, Vos que escrutáis nuestros corazones, que conocéis nuestras debilidades» (Vísperas de Cuaresma). Lo mismo significa la reflexión de la madre cristiana a su hijito: «Ten cuidado, que Dios te ve» El ojo de Dios está siempre ahí para mirarnos y si los poetas explotan este tema para producir un efecto fácil, los novelistas más alejados de la fe conocen también la respuesta que calma al pobre hombre lanzado por «los caminos de la libertad»: «Caballero, Dios todo lo ve».

¿Cómo interpretar la afirmación de la fe? Hay que tomar como simples metáforas los pasajes de la Biblia que nos pintan a Yahvé asomado al mundo desde lo alto de los cielos para mirar y para escuchar. En Dios no hay conocimiento sensible, ni órganos materiales como en un cuerpo de carne. ¿Puede, pues, con propiedad decirse que Dios conoce de cualquier manera que sea? Pensar en la inteligencia divina, ¿no equivale a evocar sencillamente una nueva imagen, un nuevo símbolo?

Puede admitirse sin dificultad que Dios, en cuanto causa de la inteligencia en el hombre, tiene que poseer en sí mismo, pero a la perfección, lo que ha puesto en su efecto. Por otra parte ha de reconocerse con facilidad que debe negarse de Dios toda imperfección inherente al entendimiento humano. Pero al admitir esto no hacemos diferencia alguna entre la inteligencia y el ojo. También Dios es causa del ojo y hay que negar de la naturaleza divina las imperfecciones de este órgano. Es preciso saber además si el conocimiento mismo, no en sus imperfecciones, sino en su naturaleza esencial debe con verdad ser afirmado o negado de Dios. Se podría observar que al afirmar la inteligencia en Dios, nos limitamos a concluir que en Dios no se da esa imperfección que es no tener inteligencia. Mas no sería decir bastante; esto es el comienzo solamente.

Dios no sería el acto puro si no fuera más que objeto de conocimiento o de amor, fría idea contemplada, pero muy lejana e inmóvil, atrayendo sin amar nunca. Afirmar el acto es reconocer toda la riqueza de la subjetividad, el hecho de ser principio y no sólo término de acción. Y hay que saber agradecer a Aristóteles el haber hecho comprender al pensamiento occidental que Dios no sólo es idea, sino acto, fuente de energía, principio vivo. Es preciso llegar hasta el final de esta intuición para no desconocer al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. El Dios verdadero se revela como sujeto de conocimiento y de amor porque es infinitamente perfecto y acto puro.

Para comprender la perfección representada por el conocimiento o el amor, nunca deberían perderse de vista las perspectivas siguientes: El acto de conocer, lo mismo que el de amar, es en definitiva una degradación del acto de ser. En el acto de ser, si es puro, se realiza necesariamente toda la riqueza del conocimiento, lo mismo que en la luz solar se reúnen los colores que el prisma descompone.

Conocer perfectamente es comprender; estas dos palabras pueden conducir al análisis. Comprender o aprender significan coger. Se retiene de memoria la fábula aprendida; se posee la ciencia. Pero comprender es también concebir, captar en un concepto; en otras palabras, tomar para hacer nacer en uno mismo y también para nacer uno mismo a esta nueva existencia, que es el conocer. Pero el nacimiento aparece como una producción. Uno toma algo en él mismo para producir o manifestarse ante sí mismo y hacer brotar una existencia nueva, como el árbol hace brotar sus frutos, lo mismo que el artista se presenta en público cuando su obra nace y viene al mundo. Comprender es, ciertamente, recibir y recoger, lo mismo que se recogen los frutos producidos por el árbol, lo mismo que uno se recoge cuando nace a sí mismo al tomar conciencia de sí. Pero concebir y producir es también esforzarse por tener, para después poder dar: se re(mite) al mundo, se le da lo que se ha hecho nacer para él. El misterio del tener se realiza de una manera perfecta en el hecho del conocimiento. Tener, (com-)prende en una idea, produciendo en un concepto y pronunciando su palabra, he ahí todo el conocimiento. Mas cuando es verdadero, el tener, al menos en cierto sentido y en la medida en que tiende al acto de ser, es una perfección; en este sentido el acto puro puede ser también un acto de conocer.

Hemos tenido que descartar de Dios el acto de tener en cuanto que se intenta poseer lo que no se es. Pero el conocimiento realiza justamente la paradoja de ser finalmente lo que se tiene. Por consiguiente podrá decirse de Dios con toda verdad que conoce.

El conocimiento, en efecto, implica grados; no es siempre perfecto. Ni es concedido a todo lo que es. Puede el poeta decir a su modo: «el fuego conoce el alimento que cuece y alcanza», «también la vid conoce, pero ¿dónde están sus ojos?, y en ella ¿quién conoce al sol?» Mas en seguida añade: «gracias a él se hacen los racimos en mis sarmientos». Pues si la planta aprende a conocer el sol, es porque lo toma en el corazón de su propia sustancia para transformarlo en ella misma dentro de su fruto. El fuego prende en la madera o la madera toma el fuego, pero el uno se transforma en el otro. La planta no es capaz de tener en sí misma el sol tal cual es, de darle una nueva existencia dejándole intacta su naturaleza: lo transforma en ella misma o se deja alterar y secar hasta convertirse a su vez en fuego. En la vid no hay lugar más que para ella misma, está amurallada en su identidad estricta. O, más bien, tiene el poder de ser realmente otra cosa. Su identidad es tan débil que a toda prisa tiene que transformar en sí misma lo que se le presente; la vid no tiene fuerza para resistir al sol, para hacerle frente. Lo transforma en sí misma, porque ella puede ser transformada en fuego; es sí misma u otra cosa, y este poder ser realmente otro le impide tener en ella esto otro tal cual es. Ésta es la condición del cuerpo material cuando no tiene verdadero conocimiento.

«Y el cuerpo que es lo que es; hele aquí... que quiere remediar su identidad por la multitud de sus actos», dice otro poeta, y el

cuerpo se pone en movimiento hasta hacerse inmóvil. El alma y la danza son parecidas. Pero en realidad solamente el alma pone remedio a su identidad por el conocimiento perfecto. El mismo sentido no acierta a lograrlo. El espíritu es tan fuerte en su identidad, o si se prefiere es de tal amplitud su identidad — Pascal reconocería la equivalencia de estas dos cualidades —, que el tenerla esta vez resulta posible. Permaneciendo perfectamente Él mismo, porque no tiene el poder de ser realmente otro, el espíritu, en efecto, puede tomar fuego y sol sin ser alterado y dejando intacto lo que toma. El espíritu es inviolable, lo otro no prende, no muerde en él; y él mismo coge lo otro sin tocarlo, lo mira, puede captarlo, pero respetando su naturaleza. En el concepto la inteligencia posee en sí misma lo otro tal cual es, lo hace nacer verdaderamente a esta nueva manera de ser, en ella, en relación con ella, con ella misma. Ella misma remedia su identidad: nace a esto otro, es él en verdad, aunque no en realidad, lo tiene para ella, en el concepto se ha vuelto relativo a ella, que existe sosteniendo esta relación, esta intención: intencionalmente es otro, mas permaneciendo ella misma.

Lo que permite que el espíritu conozca es, en definitiva, la ausencia de la imperfección, que es la materia. No pudiendo ser otro realmente, es decir, no pudiendo corromperse, el espíritu tiene la identidad necesaria para soportar, sin ceder, la invasión de los otros. Su existencia es suficiente para subsistir. Su acto de ser es capaz de aguantar la acción de conocer.

¿Qué hemos de decir, cuando se trata de Dios, siendo Él el acto de ser en su pureza absoluta? Rehusarle el conocimiento equivaldría a hacerle semejante a un cuerpo insensible. Dios no está más acá del conocimiento, como tampoco está más allá del movimiento. Es más que el cambio; pero ¿es también más que el conocimiento? El cambio importa en su misma naturaleza la imperfección de no ser idéntico; no puede ser atribuido a Dios, a no ser de un modo metafórico. Muy otro es el caso del conocimiento, al menos si se le purifica de todo defecto.

En efecto, el conocimiento, en un espíritu creado, es imperfecto: en él no se realiza perfectamente la identidad. En un solo acto, el espíritu comprende y conoce otra cosa distinta de él. Mas este solo acto no basta para agotar su poder. Siendo intencionalmente esta otra cosa, el espíritu todavía no es todo lo demás, quedándole siempre alguna alteridad para poder ser perfectamente idéntico. En el mundo creado «no existe pensamiento que agote y termine el poder de pensar» y aun cuando la inteligencia hubiera hecho nacer en ella todas las otras cosas y lo que cada una de ellas significa, quedaría todavía un más allá del pensamiento, el acto mismo de ser, que el pensamiento no aprehende. Ciertamente, el espíritu realiza ese supremo esfuerzo de tomar conciencia de sí y hasta de nacer a sí mismo; entonces su acto de conocer tiende a coincidir con su acto de ser, mas esta coincidencia, siempre destacada, nunca es actualmente conseguida. Además, también el espíritu «quiere remediar su identidad con la multitud de sus actos», en un sentido totalmente

distinto del cuerpo; mas nunca un solo acto proporciona el único remedio posible y el espíritu corre de objeto en objeto, de una a otra cosa. Está siempre en perpetuo poder de un nuevo acto de conocer y sin cesar se le escapa su identidad total. Ésta es la imperfección del espíritu, que, para ser realista, es preciso admitir: el espíritu no posee con qué comprenderlo todo en un solo acto.

Si Dios tiene conocimiento, si no está privado de la imperfección que sería el no conocer, realiza el ideal soñado. Si es identidad absoluta, y si todo lo que Él es sucede en un solo acto puro, su conocimiento es perfecto. Lo que las otras cosas significan lo tiene Él en sí mismo y lo conoce sin necesidad de buscarlo. No tiene que pasar de una cosa a otra, porque en Él no hay nada potencial. Su acto puro de pensamiento agota finalmente y termina el poder de pensar, porque este acto es el acto de ser: en Él no hay nada más que este acto. Dios no implica la imperfección que caracteriza todo conocimiento en este mundo. Mas esta imperfección no es como la del cambio. En el cambio su misma naturaleza es imperfecta: supone por definición el poder de ser siempre realmente otro; la identidad alcanzada le anula en la inmovilidad. Por el contrario, el conocimiento no tiene por su naturaleza el estar en perpetua búsqueda de otro; éste es un defecto accidental, y cuando en él se realiza la identidad, no se destruye el conocimiento, antes por el contrario se realiza perfectamente.

De esta manera puede decirse que Dios con propiedad es sujeto del conocimiento. No sólo es causa de todo conocimiento, no sólo está exento de la imperfección que consiste en no conocer, sino que también realiza, en la identidad absoluta de su acto, lo que fuera de Él cualquier acto de conocer no puede más que barruntar y esperar. De este modo puede entenderse la fe sencilla del creyente que dice: Dios todo lo ve.

Bien claro está que Dios se conoce a sí mismo, mas conoce también todo lo existente causado por Él. Se comprende perfectamente a sí mismo, porque su acto es pura identidad. En Él no hay distinción alguna entre facultad y objeto, ni se realiza intervalo alguno en la conciencia que de sí mismo tiene, ni se da diferencia alguna entre su acto de conocer y su acto de ser. Conoce por el mero hecho de ser. Y conoce todo lo que existe por el hecho de hacerlo ser. No tiene que buscar fuera, ni mirar delante; comprendiéndose, aprehende en este acto total el poder mismo de realizar todo lo que hay en el mundo. No ve las cosas del mundo en sí mismas, sino que las conoce en sí mismo más distintamente que en su frágil existencia. Aristóteles había tenido la intuición fundamental de que Dios no conoce nada fuera de sí mismo. Le hubiera bastado precisar que en sí mismo conoce todo lo que es y puede ser. El conocimiento no le viene a Dios del objeto conocido; al contrario, este objeto es causado por el acto divino de conocer. El sueño de algunos filósofos es aquí realidad: conocer es hacer existir lo que se conoce. Porque Dios conoce el mundo, el mundo existe. Lo que no existe todavía, Dios lo ve si lo ha de hacer existir y lo conoce,

aunque sea simplemente posible. Dios conoce de este modo lo que por relación a nosotros es futuro, tal acto que yo haré libremente después de algún tiempo y cuya ejecución todavía no he elegido. «Todas las cosas están desnudas y manifiestas a sus ojos», dice San Pablo (Hebr 4, 13), y precisa el Concilio Vaticano: «Aun aquello que ha de realizar en el futuro la libre acción de las causas creadas» (ses. III, cap. 1). Las disputas teológicas suscitadas a este propósito y que aquí no podemos abordar, hubieran sido menos enconadas si no se hubiera olvidado tanto la trascendencia de Dios. Dios todo lo conoce en sí mismo, aun lo que depende de un acto libre; para Él no hay futuro, porque su acto de conocer es eterno, lo mismo que su acto de ser. Dios no ve hoy lo que yo he de hacer mañana. Mas toda mi existencia y todos los actos que la componen están presentes a su acto, el cual lo domina todo en una sola mirada.

En Dios, pues, se encuentra el conocimiento de todas las cosas, o, si se prefiere, la idea de todo lo que hay en nuestro mundo. Platón había reconocido esta verdad capital: existe el mundo de las ideas perfectamente inteligibles para dar razón de las cosas de aquí abajo; le faltó sencillamente concluir: estas ideas se identifican con la idea o el hecho de ser en estado puro.

2. Dios es verdadero y vivo.

Con más precisión que los filósofos, la fe enseña a los hombres que Dios conoce todas las cosas, siendo espíritu inteligente. Por otra parte precisa el Concilio Vaticano que Dios es verdadero y vivo. Cuando Dios se revela a Moisés, se llama a sí mismo «muy bueno y muy verdadero» (Ex 34, 6), y las últimas páginas de la Biblia, escritas por San Juan, afirman todavía que «Dios es verdadero» (Ioh 3, 33). Pero Jesús dice de sí mismo: «Yo soy [no solamente] el camino, [sino su término:] la verdad, la vida» (Ioh 14, 6). San Juan recuerda además uno de los discursos de Jesús a los judíos: «El Padre tiene en sí mismo la vida» (Ioh 5, 26), y Moisés oye a Yahvé proclamar con solemnidad: «Yo vivo eternamente» (Deut 32, 40).

Dios es verdadero; la palabra hebrea de los textos revelados evoca la idea de estabilidad: Dios es verídico, fiel a sus promesas. No retira su palabra. Es que su palabra es la expresión de su conocimiento perfecto. No se engaña. La verdad de su conocimiento no depende de las cosas que conoce, sino que su conocimiento hace la verdad de las criaturas. La relación entre las realidades y su inteligencia es siempre invariable, su verdad es creadora.

Dios es verdadero porque su conocimiento es perfecto, pero este conocimiento no es más que la manifestación de una vida esplendorosa. Un viviente es un existente capaz de marchar desde sí mismo a la búsqueda de una perfección cada vez mayor; se alimenta, crece, se reproduce. El conocimiento realiza la más perfecta de las vidas, en la asimilación de la idea y en la producción del concepto y, finalmente, en el acto inmóvil de contemplación.

En Dios, el acto puro de conocer, en el punto culminante de la perfección y en la identidad absoluta, representa, por encima de todo movimiento, la vida más intensa que se puede vivir. En el mundo ninguna acción vital, por rica y exuberante que sea, posee el valor de vida de esta «operación infatigable», como dice magníficamente Le Senne, de este acto que consiste en ser sin flexión alguna, sin ninguna movilidad, en la más absoluta pureza.

II. DIOS ES SUJETO DE UN ACTO DE QUERER

1. Dios es voluntad.

El Concilio Vaticano no habla únicamente de la inteligencia de Dios: «Dios es infinito en inteligencia y en voluntad, igual que en toda perfección» (ses. III, cap. 1). Si Dios realiza acto de inteligencia, hace también acto de querer, pues el uno no se da sin el otro.

La afirmación está claramente contenida en toda la Sagrada Escritura. En el acto de crear, Dios da prueba de voluntad; decide, desea; castiga al hombre por haber desobedecido a su querer. La ley de Moisés es sencillamente la lista de los deseos de Yahvé. Los profetas tienen la misión de indicar a los hombres la voluntad de Dios y hacérsela respetar; ellos mismos intentan decir y hacer lo que Dios quiere. Y los Salmos cantan la fe de Israel: «Nuestro Dios puede hacer cuanto quiere» (Ps 115, 3). «Hace cuanto quiere en los cielos y en la tierra» (Ps 135, 6). La palabra empleada en hebreo significa «querer», en el sentido de gustar, de desear. Dios hace lo que le agrada y la idea de voluntad está de este modo muy estrechamente asociada a la de poder, como lo demuestra la bella plegaria de Mardoqueo: «Señor, Rey omnipotente, a quien nada podrá oponerse» (Esther, griego 13, 9). El Nuevo Testamento repite la afirmación tradicional. Es preciso «hacer la voluntad del Padre» (Mt 7, 21), es decir, realizar su beneplácito. Y la oración más perfecta, enseñada y practicada por Jesús, consiste en decir al Padre: «Hágase tu voluntad» (Mt 6, 10; 26, 42). Jesús ha dicho también; «Padre, si quieres, si te agrada, aparta de mí este cáliz» (Lc 22, 42).

En sus diferentes escritos los apóstoles se muestran penetrados del respeto que conviene tener a la voluntad divina. Y toda la tradición católica da unánime testimonio de la presencia de una voluntad en Dios. Podrán discordar los Padres y los teólogos en la interpretación que hay que dar a la doctrina y a un caso particular, sobre todo cuando se trata de la libertad humana; pero está fuera de toda discusión el hecho mismo del querer divino. El Concilio Vaticano expresa la fe común de la Iglesia. La liturgia proclama esta fe en todas las oraciones en que se invoca a la voluntad divina; y la devoción a la voluntad de Dios se traduce corrientemente en la vida de los fieles diciendo: «Sea lo que Dios quiera».

¿De qué modo puede explicarse esta afirmación de la fe? Es preciso saber no contentarse en este punto con una manera de pensar demasiado trivial: tener voluntad significa ordinariamente ser capaz de imponer un orden a sus pasiones o a los otros hombres; pero entonces no se mira más que uno de los aspectos del querer. Para hablar de voluntad en Dios, hay que volver a lo esencial: cuando se trata de un espíritu, querer es desear o gustar lo que se ha deseado; es estar en apetito espiritual. Realizar acto de conocimiento consiste en comprender a otro para hacerle nacer en uno mismo y de esta manera (re)producirlo. Mas no para aquí la vida del espíritu. Esta primera relación del otro que viene hacia uno mismo provoca una nueva relación que va de uno mismo al otro. El espíritu, en el acto de inteligencia, ha tomado y ha dado (nacimiento) al otro; por un acto de voluntad se da a este otro después de haberle conocido. Se ofrece y tiende a alcanzar en su existencia real aquello a lo que no ha podido realmente hacer existir en él. El espíritu hace un esfuerzo para ganar al otro, no para hacerse tomar o comprender y conocer por él, antes al contrario, para darse, es decir, para tenerle. El verdadero medio para «tener» algo es el darse a él. De este modo la madre se da a su hijo cuando le ha dado a luz y puesto en el mundo. Mas este punto culminante del tener representa una perfección en la medida en que alcanza al acto de ser. En este sentido, el acto puro, Dios, puede ser también un acto de querer.

Hemos advertido antes que Dios, siendo totalmente bueno, no se da hasta el punto de empobrecerse. Pero el querer espiritual realiza la aparente paradoja de darse sin perderse. Por tanto, será posible decir que Dios quiere.

El querer, lo mismo que el conocimiento, no se verifica siempre en el mismo grado de perfección. La vid se ofrece al sol, tiende hacia él, mas no se da verdaderamente. Porque, para ella, darse sería perderse sin remedio, igual que para la madera que se da al fuego que prende en ella. El poder de ser realmente otro impide la posibilidad de darse sin desaparecer: ésta es la condición del cuerpo material.

Sin embargo, el espíritu está tan fuertemente ligado a sí mismo en su identidad invulnerable, que hace posible la donación. Permaneciendo él mismo porque no tiene poder de ser otro, el espíritu se ofrece y acaba por darse a otro. La voluntad tiende de este modo fuera de sí misma y finalmente se fija y descansa en lo que ha deseado. La búsqueda, luego la posesión en el don, la inquietud y el reposo placentero, he ahí la doble actividad voluntaria del espíritu que le deja intacto y puro en su identidad. Un cuerpo se pierde y se empobrece pensando imitar al espíritu; nunca se da, no *quiere*. Lo que permite que el espíritu quiera es en definitiva la ausencia en él de la imperfección que es la materia. No pudiendo ser realmente otro, el espíritu tiene la suficiente identidad para ganar a los otros y descansar en ellos sin perderse. Subsiste, aun cuando se dé; su acto de ser puede soportar el acto de querer.

Negar a Dios la voluntad equivaldría a hacer de él un cuerpo incapaz de la donación de sí mismo. Sin embargo, para hablar sin metáfora del querer divino, es necesario despojar cuidadosamente de toda imperfección lo que acabamos de observar.

Porque el querer de todo espíritu creado es imperfecto. El espíritu tiende hacia lo otro y descansa en ello, en ese doble acto de voluntad. Pero este acto no colma todo su poder. Su deseo de reposo llega hasta la identidad perfecta: solamente la identidad reposa. Ahora bien, siempre le falta al deseo un otro para detenerse en su fin. Aun cuando se hubiera dado la voluntad a todos los otros, no habría llegado la donación hasta fusionarse en el acto de ser. Es absolutamente imposible al espíritu creado ser lo otro en acto y en realidad; existir como otro, permaneciendo él mismo. Sin embargo, éste es el sueño insensato del querer. Jamás un solo objeto aquieta la voluntad ni la calma, ni responde a su esperanza; su destino consiste en pasar de una a otra cosa, sin poder acabar su carrera, sin descanso y sin fin. Y su identidad absoluta huye siempre de ella. El espíritu creado no tiene la fuerza de darse a todas las cosas.

Dios realiza el fin soñado si es que en Él no es un hecho la imperfección de no querer. Es la identidad absoluta, dada en un solo acto, y su querer es perfecto. Quiere todas las otras cosas sin necesidad de tender hacia ellas en una búsqueda inquieta. No tiene que darse sin cesar a objetos sucesivos. Su acto purísimo de querer colma finalmente su poder de deseo de reposo, porque este acto es justamente el acto de ser, perfectamente idéntico. Dios, queriéndose a sí mismo, quiere todo lo que pudiera existir sin ser Dios, y este querer de sí mismo consiste en ser. Se realiza, al fin, la coincidencia entre el acto de ser y el acto de querer. También el espíritu creado puede querer a sí mismo, pero, a causa del egoísmo, este amor propio excluye la donación a los demás; y la voluntad más poderosa no consigue apoyarse sobre su acto de ser hasta el punto de resolverse en él: esto sería efectivamente la única solución del egoísmo. Dios, por el contrario, puede tender hacia sí mismo o más bien descansar en sí sin egoísmo alguno, precisamente porque encuentra todo lo demás en el acto puro de ser. En Dios no existe la imperfección, sea cual fuere, de las voluntades creadas.

Podemos conocer a Dios como sujeto de un acto de querer. No solamente es causa de toda voluntad creada y está libre de la imperfección que consiste en no querer, sino que realiza en su acto de ser aquello con que cualquier acto de voluntad que no sea la suya busca y tiende a su fin.

Dios, pues, se quiere a sí mismo. No puede decirse que tienda hacia sí, Él descansa y reposa en su identidad. En esta quietud absoluta encuentra Él todas las otras cosas posibles. Quiere la multitud infinita de las otras cosas y cada una en particular, queriéndose a sí mismo. Se da a sus criaturas haciéndoles existir y tender hacia Él. De este modo se comunica el bien, en cuanto que atrae las cosas a Él. El Buen Dios quiere que se le desee y de este

modo se da: se quiere a sí mismo y a las otras cosas en Él. Descansa en sí mismo y hace descansar en él a todas las criaturas. En Dios se calma todo deseo, todo querer, porque la voluntad divina no quiere más que a sí misma.

Siempre se realiza lo que Dios desea, cuando quiere las cosas distintas de Él, porque estas cosas existen por este querer: nada existe sin que sea querido por Dios. Esto de ninguna manera impone a la criatura necesidad en su obrar o en su ser. Una persona existe por la voluntad de Dios, es necesario que su existencia sea querida por Dios, pero existe como ella tiene que ser, es decir, libre en su destino. Dios la quiere con tanta fuerza, se da a ella en un acto tan puro, que la desea como en sí misma, esto es, dotada de libertad. Dios quiere en sí mismo esa libertad, esa capacidad misteriosa de dominar constantemente su ser y su obrar, que es privilegio del espíritu.

Pero, ¿puede decirse que Dios es libre? Siendo identidad pura, no tiene que dominarse a sí mismo, mas sobrepasa siempre lo que hace, o, más bien, lo que de Él reciben las criaturas; en este sentido es libre: nada puede imponerle una voluntad ni paralizar su querer, porque no existe nada sin Él.

En rigor de términos, Dios verdaderamente quiere y hace lo que quiere.

2. Dios es amor.

Sin embargo, la revelación no se limita a hablar de la voluntad divina. Lo mismo que la voluntad humana tiene bajo su dominio toda la vida del hombre y sus costumbres, así también nos presenta la Biblia la voluntad de Dios, acompañada de toda una vida moral, lo que podrían llamarse las costumbres de Dios. El papel del teólogo se reduce aquí a distinguir con todo cuidado las metáforas de las auténticas representaciones.

Si exceptuamos los actos de la misma voluntad, las costumbres del hombre las hacen las pasiones. Y la Biblia nos dice que Dios se encoleriza, que está celoso; experimenta tristeza ante el pecado, odio hacia sus enemigos, amor a sus amigos.

Trátase de imágenes, destinadas a hacer comprender a los hombres su actitud ante Dios. Hablando con propiedad, es imposible atribuir a Dios actos cuyo sujeto es un cuerpo sensible. Solamente puede admitirse una excepción en favor del amor.

«Dios es amor.» No es ésta la definición de un filósofo que intenta dar formulación a la aportación de una tradición mística. Es la revelación de San Juan (1 Ioh 4, 16), el amigo de Jesús. Y es también San Juan el que explica: «Tanto amó Dios al mundo que le dió su Hijo unigénito» (Ioh 3, 16). El apóstol precisa la enseñanza de todo el Antiguo Testamento. Si el amor consiste en querer bien a aquel a quien se ama, Dios ama al hombre desde el principio; permite la caída por amor a la libertad humana, pero bien pronto promete un Salvador. En toda la historia de Israel, desde Abraham

a Moisés y a los profetas, Dios quiere el bien de su pueblo y lo realiza por los medios más diversos. Isaías lo recuerda sin cesar: «Aunque las madres se olvidaran [de sus hijos], yo no te olvidaría», dice Dios (Is 49, 15). También Jeremías escucha estas palabras de Yahvé: «Con amor eterno te amé [virgen de Israel]» (Ier 31, 3). Pero este amor se extiende a todo lo que forma parté del mundo: «Amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho» (Sap 11, 25). San Juan podía, sin causar admiración en los fieles, hablarles del amor de Dios hacia nosotros.

Sin embargo, tiene cuidado de no evocar el amor pasión; por eso dice *agapé* y no *eros*. San Pablo habla de la misma manera. En rigor de términos, el amor no puede ser en Dios una pasión, menos todavía puede ser una emoción, porque Dios no se emociona; Dios no se altera con su amor, no tiene necesidad de nosotros, ni siquiera para amarnos. En estos casos se trata únicamente de metáforas. Pero puede decirse con verdad que Dios es amor, si es cierto que el amor puede ser, en una voluntad espiritual, el acto mismo de querer el bien. Dios quiere el bien de su criatura, le da el bien dándose a ella, esto es, concediéndole existir y tender hacia Él. Y su acto de amor, ese acto de querer el bien, se identifica con su acto de ser. Dios es un acto puro.

3. Dios es justo, misericordioso, providente.

Sin embargo, las costumbres de Dios son más complejas. El hombre no vive únicamente de pasiones; las virtudes son el principio de algunos de sus actos. La Biblia reconoce la moral de los griegos: «La sabiduría enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida» (Sap 8, 7). Estas virtudes existen en la voluntad espiritual o en la inteligencia y la Sagrada Escritura las atribuye a Dios. Mas si se entienden como principios reguladores de algunas pasiones, entonces se aplican a Dios metafóricamente. Así cuando el autor inspirado habla de un Dios fuerte o de un Dios santo, quiere significar con ello un Dios puro que sabe evitar todo defecto. Únicamente, y en cierto sentido, se pueden atribuir a Dios las virtudes que se refieren a los actos de la voluntad o de la inteligencia: la justicia, la prudencia o providencia.

Que Dios sea justo, lo afirma la Biblia claramente sobre todo a partir de los profetas. San Pablo hace de la justicia divina uno de los temas de la epístola a los Romanos (cf 3, 25) y San Juan refiere la oración de Jesús: «Padre justo» (Ioh 17, 25). Pero ya Isaías advierte a su pueblo: «Va a manifestarse mi justicia», dice Dios (Is 56, 1), y Jeremías llama a Dios «Yahvé - nuestra - justicia», (Ier 23, 6). También Moisés sabe que Yahvé no hace acepción de personas, ni recibe regalos, hace justicia al huérfano y a la viuda (Deut 10, 17), porque da a cada uno lo que le es debido. La exégesis explica las aparentes injusticias de Dios. En realidad, Dios conduce a su pueblo practicando en su favor la más estricta justicia.

¿Cómo concebir una justicia en Dios? Dios no tiene nada que cambiar con nadie, no debe nada a nadie, ya que todo lo que no es Él es suyo: Él es la causa primera. En Dios ser justo significa dar a cada criatura lo que, en todos los órdenes, le hace falta para ser lo que es. Ser justo, en Dios, significa darse, esto es, querer. Su acto de justicia es idéntico a su acto de querer; pero hay que precisar que se trata de un acto de querer que realiza el bien que cada cosa puede alcanzar para existir según su categoría.

Con frecuencia es revelada la justicia de Dios junto a su misericordia: «Yahvé es misericordioso y justo», canta el salmista (Ps 116, 5); y Jeremías refiere las palabras de Yahvé «que hace misericordia, derecho y justicia sobre la tierra» (Ier 9, 24). La misericordia divina es proclamada en todas las páginas de la Biblia, ya asociada a la verdad y a la fidelidad de Dios, ya unida a su bondad. El Nuevo Testamento es la historia de la misericordia divina para con la humanidad desgraciada, y San Pablo llega hasta llamar a Dios «el Padre de las misericordias» (2 Cor 1, 3).

Sería, en efecto, insuficiente limitarse a hablar de la justicia divina; porque, con muchísima frecuencia, la justicia humana es dura y mezquina, y la misma «justicia social» no se distingue precisamente por su piedad. La voluntad inclinada a la justicia no es ordinariamente sensible a la ternura compasiva. El ser bueno parece, a primera vista, una debilidad para quien ante todo quiere ser justo. ¿Sería Dios lo mismo que los hombres incapaz de misericordia bajo pretexto de justicia? Sin dificultad se comprende que esto es imposible. «Es preciso que la justicia sea enorme, igual que su misericordia», escribe Pascal. Pero ¿qué significa esta misericordia infinita? Dios, hablando con propiedad, no puede tener compasión; Dios no puede sufrir con la desgracia de su criatura, ni experimentar la miseria en su corazón. Únicamente se intenta decir: Dios es misericordioso, porque Dios es amor. Queriendo el bien de todo aquello a lo que hace existir, quiere también evitar todo mal, toda miseria a las personas y a las cosas: realiza perfectamente la perfección que implica la misericordia humana y no soporta sus debilidades.

Es necesario, pues, que precisemos bien estos conceptos. Cuando decimos que Dios es bueno, significamos que Dios es el bien; diciendo que realiza un acto de querer, entendemos que descansa en el bien; cuando decimos que es amor, significamos que quiere el bien, y al decir que es justo y misericordioso, queremos expresar que Dios desea el bien apetecido por la criatura y quiere evitarle su mal. Pero aquí se trata únicamente de puntos de vista diferentes que hacen posible describir mejor un solo acto en Dios, el acto de ser.

Del mismo modo que se afirma la justicia de la voluntad divina, puede también afirmarse la prudencia de la inteligencia de Dios. Esta primera virtud de los hombres es una imagen de Dios. Más precisamente, se atribuye a Dios lo que es principal en la prudencia, esto es la previsión o la providencia, capaz de prever las acciones venideras y de socorrerlas.

El misterio de la providencia divina merecería largas meditaciones. Pero las dificultades que presenta encontrarán su lugar adecuado al tratar del gobierno divino. Con frecuencia, en efecto, se tiende a confundir los dos puntos de vista; esto es un inconveniente. La providencia es el acto de prever, considerado en Dios mismo; mas el gobierno del mundo es la ejecución del plan previsto considerada en la criatura en que se realiza, y entonces es cuando verdaderamente surgen los problemas. Desde el punto de vista de Dios todo es sencillo. Por eso aquí nos limitaremos a unas reflexiones.

En primer lugar, hemos de hablar de la providencia en general. La enseñanza de la Biblia es terminante. Dios prevé su acción sobre el mundo, no obra al azar, cuida de su criatura y organiza su existencia con toda la prudencia posible. Aunque la lengua hebrea no tenga palabra para traducir exactamente la idea de providencia, sin embargo los libros del Antiguo Testamento redactados en hebreo permiten comprender esa idea con toda claridad. Bastaría citar el salmo 147, en que aparece Dios «preparando la lluvia para la tierra», recogiendo el alimento para los pequeñuelos del cuervo, mandando a todas partes órdenes y planes. Y en *Job*, el discurso de Dios expresa la misma idea (*Job* 38, 41). Sobre todo la *Sabiduría* nos describe la providencia de Dios que cuida de todas las cosas y en particular de los hombres: «tu providencia gobierna» al navegante (*Sap* 14, 3), y los impíos se esfuerzan por «escapar de vuestra incesante providencia» (*Sap* 17, 2). En el Evangelio se nos presenta al Padre celestial como a aquel que provee de alimento a los pájaros y de vestido a las flores (*Mt* 6, 26 y 28). La historia sagrada, más aún que la Escritura, es en sus hechos una prueba de la providencia de Dios. Desde la caída de Adán, Dios prevé al Salvador, porque le da su esperanza al hombre desgraciado, y este Salvador prevé el destino de su Iglesia; Dios, maestro de la historia, la ve desenvolverse desde el principio al fin de los tiempos, y en ella todo está previsto y organizado como por una prudencia infinita.

Considerada por parte de Dios, la providencia aparece como una sencilla precisión de la revelación de la inteligencia y de la voluntad divinas. Siendo en verdad perfecto el conocimiento de Dios, se comprende que se extienda no solamente a las criaturas en sí mismas, sino también a la relación de estas criaturas con su fin, a su misma ordenación. Este orden es el objeto propio de la providencia divina.

De momento nos basta con descartar los errores más graves. Se habla de previsión, de providencia, porque se trata del conocimiento de relaciones y de orden. Puede conocerse la relación de un acto a su fin antes de la realización de este fin; tal es el deber del hombre prudente. Pero el tiempo no interviene en el conocimiento divino, cuyo acto es eterno, por serlo el acto de ser con el que se identifica. Es necesario, pues, eliminar la imagen grosera de un Dios que ve hoy lo que mañana ha de suceder en el mundo. Para Dios todo es presente, aunque conozca la relación entre lo que para nosotros es futuro o pretérito. Esta reflexión permite presentar la respuesta que hay que dar a estos problemas suscitados por la

observación del gobierno divino: ¿prevé Dios el suceso contingente que el hombre no puede prever? Si Dios lo ve ya como existente, no podrá ser mañana contingente. Pero Dios todo lo prevé, esto es, todo lo ve en una mirada sin duración. Su acto de ser coincide con su acto de ver. Un suceso, por contingente que sea, por exento de necesidad en relación con su causa inmediata, existe cuando existe; es por consiguiente causado por Dios, o querido y conocido por Él. Este acto de conocer y de querer sucede, si así puede decirse, independientemente del instante en que se produce el suceso. Al decir que Dios conoce de antemano este suceso, queremos sencillamente descartar el error encerrado en la frase siguiente: para conocer un suceso Dios espera su realización actual.

Por tanto, Dios es providente, y todo lo que existe por Él, está necesariamente bajo su mirada creadora.

4. Providencia y predestinación.

Pero el misterio de la providencia se hace más impenetrable cuando se considera no solamente la criatura en general, sino al hombre en marcha hacia su fin. También aquí hemos de contentarnos con algunas indicaciones, porque los problemas, que se plantean precisamente en el caso del hombre, han de volver a tratarse en su lugar correspondiente cuando se trate de la gracia. En relación con Dios, la única dificultad está en investigar la existencia de la predestinación.

La afirma San Pablo: «A los que antes conoció, a esos los predestinó» (Rom 8, 29). ¿Qué quiere esto decir? La palabra se repite en todos los documentos que fijan la fe de la Iglesia sobre este punto. ¿Se trata de una metáfora útil para rectificar nuestra acción o hay que decir con propiedad que Dios predestina al hombre?

La palabra empleada en griego o en latín evoca imágenes desafortunadas. Se destina de antemano un regalo al amigo, o a un subordinado para un puesto determinado. ¿Es, pues, el hombre en las manos de Dios igual que un paquete enviado a su destino, encaminado al término indicado por el destinatario? En estas condiciones el camino por el que el hombre marcha no es el camino de la libertad. Lo que es enviado no es libre para elegir su camino. Se podría hablar sólo de una destinación; pero se subraya la dificultad, y se admite una predestinación. El término está indicado de antemano. No solamente está señalado por otro el fin del hombre, sino que está determinado con anterioridad. Aun antes de emprender un camino que no ha elegido, el hombre tiene señalado el término que ha de alcanzar, ni más ni menos que un paquete provisto de la etiqueta que indica las señas del destinatario. Se echa de ver que resulta fácil apurar tan pintoresca comparación.

En relación con Dios la certeza es rigurosa. La expresión de San Pablo hay que aceptarla en sentido propio. Igual que en el caso de la providencia en general, se quiere decir sencillamente que Dios no espera al tiempo para hacer existir una determinada finalidad

lograda por un hombre o el acto libre que este hombre ha de hacer en tal instante del tiempo. Su conocimiento y su querer en modo alguno dependen del libre albedrío humano.

La libertad humana permanece intacta bajo la mirada de Dios, y nunca ha negado la revelación esta verdad preciosa. La teología puede, si se quiere, consentir las mayores audacias; la libertad, para una voluntad inteligente, no consiste sólo en poder dominar y elegir los medios diversos que se presentan para alcanzar su fin. Con ello marcharía el hombre hacia un fin necesariamente determinado, lo mismo que la planta produce y forma su fruto según la idea de su especie. Pero una persona, por ser espíritu, capaz de tener conciencia de sí, es por ello mismo capaz de querer a sí misma, de proyectarse, en algún modo, desde sí misma en un acto de libertad perfecta. El hombre es libre, no solamente de querer tal medio, sino también de querer tal fin último, o, si se prefiere, de querer lo que él ha de ser finalmente. En este sentido existe antes de ser en definitiva lo que es. No se habla aquí de la naturaleza corporal del hombre que hace de él una parte en una determinada especie. Pero el acto libre, por el cual el espíritu se compromete totalmente y se destina a sí mismo, no es tampoco un acto puro, por muy libre que sea. Es un acto de querer que nunca se identifica con el acto de ser. El espíritu puede querer lo que en fin de cuentas ha de ser, lo mismo que conoce su naturaleza; en rigor puede querer existir, como tiene conciencia de su existencia; no quiere en un acto espléndido de libertad su mismo acto de ser, por lo mismo que no lo conoce perfectamente. Para el espíritu su acto de ser no es un acto libre. Depende de Dios, único acto puro.

Una consecuencia se impone; el acto de querer, aun el más libre, depende de Dios y existe por Él en la medida exacta en que existe. Ahora bien, existe en la duración. Este acto es libre, antes de producirse no está determinado por nadie, o mejor, ningún existente, situado en la duración antes de este acto, interviene para dirigir su destino, a no ser la voluntad libre que lo va a hacer. Pero en cada instante de su duración este acto existe por Dios, querido y conocido por Él. Dios no está situado en la duración ni antes, ni después, ni durante este acto. Su acto de ser, o su acto de conocer y de querer, no acontece la víspera o al día siguiente del acto libre. Dios no pone su acto de ser en el mismo momento en que se realiza el acto humano, no se da concurso simultáneo entre uno y otro. La mirada creadora de Dios no tiene duración ninguna y el acto humano está suspendido de esta mirada mientras dura.

El acto que compromete el destino del hombre es libre y su relación con la voluntad que le realiza está perpetuamente immune de toda necesidad. Este acto en todo el curso de su realización es relativo a una voluntad creada que le domina con todo su poder y permanece dueña de él. Pero esta misma relación, esta misma libertad, existen por Dios, dependen de su visión, de su voluntad y de su acto. El acto libre, en cuanto libre, existe por Dios y la causalidad divina deja intacta su libertad.

No está esclarecido el misterio. Los problemas planteados han de ser examinados más atentamente en el tratado sobre la gracia. Pero ya desde ahora, en cuanto a la parte de Dios se refiere, tenemos la conclusión tranquilizadora; no puede existir una razón que sea capaz de destruir la afirmación revelada: *a los que de antes Dios conoció, a éstos predestinó*.

Dios predestina al bien. Quiere para el hombre el último fin que es la vida bienaventurada. Dios no quiere el mal, que es una falta, un defecto de existencia y no puede tampoco predestinar a un hombre al pecado mortal. Puede querer el mal que es una pena justa y en este sentido reprueba y condena. O, para decirlo mejor, el pecador que rehusa el amor de Dios en un acto de libertad, existe por Dios, tanto él como su acto. Ese acto que le condena existe como acto libre por la mirada y el querer de Dios. Dios permite este acto para que sea libre, y entonces se da la condenación, consecuencia necesaria de este acto, es decir, Dios la conoce y la quiere.

Habría que precisar que el acto de voluntad por el cual Dios predestina a un hombre no tiene más motivo que Dios mismo; los méritos de un santo no son la causa del acto divino ni siquiera su razón de ser; pero son en verdad causa de la bienaventuranza alcanzada por predestinación. Toda esta cuestión se volverá a tratar a propósito de la gracia.

El querer y el conocimiento de Dios y ese acto de prudencia que consiste en predestinar son infalibles. La fe viva del pueblo cristiano tiene conciencia de ello cuando, en presencia de un suceso providencial, se expresa con esta exclamación: «estaba escrito». La metáfora vale para indicar la estabilidad de las decisiones divinas, porque lo escrito «escrito está», esto es, no pasa como una palabra oral. Desde Moisés (Ex 32, 32) a los Salmos (Ps 69, 29) y a los profetas (Dan 12, 32), hasta San Pablo (Phil 4, 3) y San Juan, los creyentes han aceptado esa imagen; nadie entrará en la bienaventuranza «sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero» (Apoc 21, 27).

De esta manera es como Dios predestina. Con ello quiere significarse que Dios es prudente, así como es justo; lo mismo que es amor. Dios es sujeto de un acto de conocimiento y de voluntad.

III. DIOS ES OMNIPOTENTE

Sin embargo, hay que presentir perspectivas totalmente nuevas. Hasta este momento Dios se nos ha revelado como el sujeto de un acto cuyo término se encuentra realmente en su mismo principio. Dios conoce y quiere en sí mismo todo posible objeto de su amor o de su conocimiento. El acto divino se refiere ciertamente al mundo, pero sin salir de Dios. Ahora se nos revela un nuevo misterio; Dios es capaz de un acto cuyo término se distingue de su principio por una relación real de este término a su causa. En otras palabras, Dios se afirma como omnipotente.

Hay que advertir también que la afirmación del poder de Dios domina todo el mensaje revelado; se repite en todas las páginas de la Biblia y la ha conservado la Iglesia en su Símbolo como el único carácter esencial: «Creo en Dios, Padre todo-poderoso.» Imposible sería citar todos los textos que contienen esta idea. En tiempo de los Patriarcas, dice Dios a Abraham: «Yo soy el Dios omnipotente» (Gen 17, 1), y la Biblia se termina con la visión de la potencia divina: «Sí, Señor, Dios todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios» (Apoc 16, 7). La Iglesia declara en sus documentos oficiales, sus símbolos o las actas de sus concilios, que «Dios es todopoderoso» (Concilio Vaticano, ses. 111, cap. 1), y la liturgia en sus oraciones no cesa de invocar «al Dios omnipotente y eterno»: «Rey poderoso, Dios verdadero - da a nuestros corazones la paz verdadera» (Himno de sexta). Dios puede hacer todo lo que quiere, le basta quererlo.

¿Cómo explicar la omnipotencia de Dios, después de haberlo afirmado como acto puro? Pero la revelación no obliga a invertir «la primacía del acto sobre la potencia», como pensaba un filósofo que conocía mal la teología. No hay que confundir en efecto la potencia de ser otro con la potencia de hacer que otro sea. Poder hacer que otro sea equivale a ser en acto; así es como puede entenderse la afirmación de la potencia divina. Siendo acto puro de ser, Dios es principio y causa de todo lo que es por él; por lo mismo, los existentes de este mundo son realmente relativos a él; son los términos de una relación cuyo principio es Dios.

Hablando de esta manera señalamos una precisión indispensable. Dios no es únicamente el objeto posible de un acto de conocimiento o de amor por parte de sus criaturas; las relaciones reales que terminan en él provienen en este caso de espíritus que existen independientemente de estas relaciones. Dios es simplemente el sujeto de un acto de conocer y de querer; las relaciones que al parecer terminan en el mundo querido o conocido no son relaciones reales: Dios todo lo conoce y ama en sí mismo. Pero Dios es el sujeto de un acto de tal naturaleza que los existentes del mundo son relativos a él realmente, hasta el punto de existir en verdad por esta relación. Dios existe, pero es además un principio que hace existir un término realmente distinto de él. Dios no se contenta con conocer y comprender las criaturas y darse después a ellas, sino que les da ser en sí mismas cosas realmente distintas de Él. Lo habíamos ya sentido al hablar del conocimiento y sobre todo del amor en Dios; lo precisamos ahora al afirmar el poder de Dios. Dios puede hacer ser; hasta aquí llega su acto de ser. Hablar de omnipotencia es poner de relieve únicamente hasta qué punto Dios sobrepasa cualquier potencia creada. En el mundo, el padre y el artista pueden sin duda alguna hacer ser a la obra de arte o al hijo. Pero ni uno ni otro causan el acto de ser de lo que se produce; hacen llegar a la existencia, mas no hacen esta existencia. Únicamente Dios puede hacer el acto de ser, al hacer ser. Es decir, que puede hacerlo todo y que nada limita su poder.

De esta manera el teólogo comprende la luz de su fe: «Creo en Dios, Padre todopoderoso». Ahora, nos va a mostrar nuevos misterios la revelación; el Padre es poderoso en la medida en que ciertas relaciones distinguen de Él términos cuyo principio es Él. Pero el Hijo y el Espíritu son relativos al Padre, de quien proceden como Personas en el seno de la naturaleza divina; el mundo es relativo a Dios, de quien depende como una multitud de existentes distintos de Él por su naturaleza. En la claridad de Dios aparecen el dogma de las tres Personas y el dogma de la creación.

CONCLUSIÓN: LA BIENAVENTURANZA DE DIOS

Es ya tiempo de acabar. Lo haremos recordando finalmente aquello que todo lo resume y prepara el camino de la teología: Dios es bienaventurado. Explicitamente lo afirma el Concilio Vaticano, relacionando esta bienaventuranza con la trascendencia de Dios: «es en sí y por sí sumamente feliz e indeciblemente elevado por encima de todo lo que existe o puede ser concebido fuera de Él.» Luego, se advierte en relación con la creación: Dios hace ser a la criatura, pero «no para acrecer su bienaventuranza» (ses. III, cap. 1). La liturgia canta la bienaventuranza de Dios principalmente con ocasión de la fiesta de Trinidad: «Oh bienaventurada, bendita y gloriosa Trinidad» (1 Víspr., antif.). Y en la Sagrada Escritura, reservadísima sobre este punto, evoca San Pablo la aparición final de Jesús «que hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores» (1 Tim 6, 15); los Salmos nos describen la recompensa de los elegidos que revela la justicia y la bondad de Dios: «Tú los abrevas en el torrente de tus delicias» (Ps 36, 9).

«Dios es bienaventurado», de esta manera habla la fe. Alguien pudiera sorprenderse. Todo el esfuerzo del teólogo tiende a subrayar la trascendencia de Dios afirmada en la revelación: «Él es», y no hay nada exactamente como Él. ¿No es esto reconocer la absoluta soledad de Dios? Y ¿cómo se puede ser feliz, si se está solo?

Dios está solo; las criaturas no bastan para constituir una sociedad de la cual Él forme parte. Un hombre está solo en su jardín, poblado sin embargo de animales y de plantas. Una sociedad supone la participación en una única naturaleza. Pero la soledad es una desgracia en el caso en que uno no se baste a sí mismo y tenga necesidad de otros y no pueda aprovecharse de ellos. Ahora bien, Dios no tiene necesidad de nadie; la trascendencia de su acto puro significa precisamente que Él solo se basta a sí mismo. Su soledad es una bienaventuranza. Es perfectamente bueno; tiene conocimiento y conciencia de esta bondad, su voluntad y su amor reposan en la posesión más tranquila; es justo todo lo que hace, su acción distribuye la felicidad y de Él no viene la desdicha. ¿Cómo no ha de ser feliz?; más aún: ser feliz ¿no es en definitiva

participar de Dios o ser Dios? Efectivamente se puede reconocer desde ahora la bienaventuranza del hombre. Sólo Dios basta; aun suponiendo que la persona humana está sola delante de Dios y que nada fuera de Él se ofrezca en contemplación, la visión y el amor de Dios solos bastarían a su bienaventuranza. En Dios el voluptuoso encontraría la dicha más profunda, el ambicioso el poder más fuerte, el hombre de acción realizaría su sueño de gobierno mundial y el contemplativo, finalmente, se saciaría de amor y de verdad. En su soledad, Dios puede vivir la felicidad en su punto culminante, porque Él solo se basta.

Però en realidad Dios no está solo; las personas divinas están juntas, el Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo. De esta manera la dicha de Dios es absolutamente perfecta. Mas aquí tenemos que ceder el lugar a otros y la teología ha de seguir su camino.

Hasta ahora nos hemos esforzado por tomar conciencia de la revelación que descubre a Dios tal cual es en sí mismo, en la unidad de su naturaleza. En definitiva, nada hemos añadido a la afirmación principal: «Dios es». Hemos tratado de explicar el dato revelado utilizando para cada nueva revelación los tres únicos métodos posibles: la relación causal entre el mundo y Dios; su causa ha proporcionado la base de todo conocimiento ulterior, se han acumulado las negaciones para purificar el espíritu de inexactitudes, pero la afirmación de la eminente identidad de Dios ha sostenido el esfuerzo humano orientado por la fe hacia la visión. Ni ha podido cambiar nuestro camino la acumulación de conceptos diversos reconocidos en la expresión de la fe viva y puesta en acción por la ciencia teológica. Estos conceptos no han aumentado la luz contenida en aquellas dos palabras: «Dios es». Mas han permitido reconocer, poco a poco, todo el valor de esta luz, así como el estudio de los diferentes colores muestra la riqueza del sol. En vez de una afirmación que peligraba reducirse a una simple cópula — es —, se trata entonces del acto de ser que tiende a afirmarse a fuerza de sobrepasar uno después de otro los conceptos siempre insuficientes; el hambre del espíritu crece según va devorando los alimentos terrestres, y su conocimiento se hace de este modo más sabroso cuando él finalmente exclama: «Dios es». Todo consiste en pronunciar, en cuanto es posible, en su pureza el acto de ser.

«Dios es.» Se revela en su omnipotencia que es acto puro; en su providencia perfecta, su justicia y su misericordia, en su amor hacia el hombre y el mundo. Pero su acto perfecto de querer y conocer consisten uno y otro en ser. De esta manera aparece Dios como el sujeto de un acto de poder, de conocimiento o de amor.

Dios se revela como el objeto de la visión beatífica y del conocimiento de fe que pueden expresar los conceptos; mas, en él, ser objeto significa realizar el acto de ser.

Más allá de la distinción entre objeto y sujeto, por encima de las relaciones que con él unen el universo, se revela Dios finalmente en la misma pureza de su acto, único, eterno e inmenso, perfecto

e infinito, inmutable y simple; en una palabra, bueno. El buen Dios es todo esto, y todo esto está significado por: «Él es».

Nunca podrá añadirse más.

Hay que prolongar, sin embargo, nuestro esfuerzo hasta el final, mientras esperamos la visión de Dios. Con la Iglesia, desde su comienzo, hemos de vivir en tensión con esta oración perpetua: «Llevadme, Dios mío, a contemplar la realidad de vuestro esplendor», y pedir que todos los hombres experimenten este deseo; con San Juan, hemos de ponernos en acecho, en la noche del mundo, encendida la lámpara — no hay que dormirse en este tiempo —, para escuchar la voz del amigo desde tan lejos como sea posible: «Voy en seguida». — «Amén. Venid, Señor Jesús»; con San Pablo, obrar y combatir «esperando la bienaventurada esperanza y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo»; con Moisés, implorar a Dios: «Hacedme contemplar vuestra gloria», e irse después a la montaña de la soledad y esperar a que Dios pase. Y Dios «descendió en la nube, se detuvo con él y pronunció el nombre de Él-es. Y Él-es pasó delante de él y exclamó: “¡Él es! ¡Él es!”».

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Dios es incomprensible. Nunca lograremos comprenderlo. Su misterio ofrece al teólogo perspectivas ilimitadas. Una *Iniciación*, elemental por necesidad, no podía profundizar demasiado en cada uno de los temas sometidos a reflexión. Por ello, vamos a indicar a modo de bibliografía, los medios principales de trabajo para estas cuestiones aquí examinadas.

Se encontrará una bibliografía, casi completa hasta el año 1932, en el *Cours de Théodicée* contenido en PEDRO DESCOQS *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Beauchesne 1932, obra escrita en latín y en francés.

Como complemento de lo que antecede, citaremos, en primer lugar, el extenso artículo *Dieu* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, redactado por CHOSSAT, MANGENOT, LE BACHELET, MOISANT, y el artículo *Dieu* del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, escrito por el P. R. GARRIGOU-LAGRANGE.

Hoy no puede estudiarse el dato revelado con una exégesis imprecisa de la Sagrada Escritura y de los textos conciliares. Es necesaria la exégesis teológica y crítica de la Biblia. Éditions du Cerf, de París, han terminado recientemente *La Sainte Bible*, traducción crítica en francés, preparada por los PP. Dominicos de la Escuela de San Esteban de Jerusalén. En España, tenemos un auxiliar en la versión de NÁCAR-COLUNGA (BAC, Madrid 6 1955). El P. F. CEUPPENS, O. P., ha publicado en latín una *Theologia Biblica* (Romae 1938), cuyo volumen I trata *De Deo Uno*.

En segundo lugar es imprescindible la lectura de los Santos Padres. Citemos entre los apologistas a SAN JUSTINO en su *Diálogo con Trifón*; a TACIANO en su *Discurso contra los griegos*; a ATENÁGORAS en su *Legación en favor de los cristianos*; a TEÓFILO DE ANTIOQUÍA en *Los tres libros a Autólico*. Todas estas obras, junto con la *Apología* de ARÍSTIDES y *El escarnio de los filósofos paganos* de HFRMIAS EL FILÓSOFO, han sido traducidas del griego por Daniel Ruiz Bueno (BAC, Madrid 1954). Entre los Padres del siglo IV han de consultarse principalmente SAN GREGORIO NACIANCENO en sus *Discursos teológicos* y SAN AGUSTÍN en *De Trinitate* (trad. del P. L. Arias, O. S. A., BAC (1948) y *Confesiones* (trad. P. A. C. Vega, O. S. A., BAC 2 1951).

Dios es

Para la interpretación del Concilio Vaticano, no puede olvidarse a VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile Vatican* (Paris 1895) t. 1, páginas 163-217; 271-329.

Los grandes teólogos de la Edad Media se utilizarán con provecho. Es preciso leer a SAN ANSELMO en el *Monologion* y *Proslogion*, trad. del P. J. Alameda, O. S. B. (BAC, Madrid 1952), y las obras de Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, trad. de los PP. J. M. Pla, J. Azagra, M. Febrer, J. M. Martínez y J. M. de Garganta, O. P. (BAC, 1952 y 1953) y la *Summa Theologica*, 1.^a pars, trad. de los PP. S. Ramírez, R. Suárez y F. Pérez (BAC 1947.)

Entre los pensadores modernos han de consultarse:

- R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dios* (trad. de J. San Román Villasante, Emecé. Buenos Aires 1950).
- A. D. SERTILLANGES, *Las fuentes de la creencia en Dios* (trad. de A. Carbonell, E. L. E., Barcelona 1943), *Catecismo de los incrédulos* (trad. de M. Vilaseca, Ed. Poliglota, Barcelona 1934). *Santo Tomás de Aquino* (trad. de J. L. de Izquierdo Hernández, Dedebe, Buenos Aires 1945).
- E. GILSON, *Dios y la Filosofía* (trad. de D. Nández, Emecé, Buenos Aires 1945), *El Tomismo* (trad. española, Dedebe, Buenos Aires).
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios* (trad. de J. San Román Villasante, Emecé. Buenos Aires, 1945).
- NICOLAS, O. P., *Connaître Dieu*, Cerf, París 1947.
- HERIS, O. P., *Le Mystère de Dieu*, Siloé, París 1946.
- PERINELLE, *Dieu est amour* Cerf, París 1942.
- SUHARD, *Le sens de Dieu*, París 1948.

Entre los españoles, merecen destacarse la *Teología Natural* de Á. GONZÁLEZ ALVAREZ (Madrid 1949), y la obra de XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944).

Finalmente han de ser profundamente meditados los temas sobre el *Panteísmo*, *Providencia* y *Predestinación*, sobre los cuales pueden consultarse, además de los respectivos artículos del *Dictionnaire de Théologie Catholique* y del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, los comentarios del P. FRANCISCO PÉREZ MUÑIZ en la citada edición de la *Summa Theologica*.

Capítulo III

DIOS ES PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

por J. ISAAC, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
A. LA REVELACIÓN PROGRESIVA	412
I. LA REVELACIÓN DEL PADRE	412
1. El Dios único	412
2. Dios Padre	413
3. Sermón de la montaña	414
II. LAS RELACIONES ENTRE EL PADRE Y EL HIJO	415
1. Primeras revelaciones	415
2. La enseñanza en Jerusalén	416
3. El discurso de la cena	417
III. LA SABIDURÍA Y EL VERBO	417
1. La Sabiduría	417
2. San Pablo	418
3. La palabra de Dios	419
4. El Verbo de San Juan	420
IV. EL ESPÍRITU SANTO	421
1. El <i>ruah Yahvé</i>	421
2. La efusión del Espíritu	422
3. La persona del Paráclito	424
B. GÉNESIS DEL SÍMBOLO	426
I. ORÍGENES DEL SÍMBOLO	426
1. La profesión de fe bautismal	426
2. Las primeras herejías	427
3. Constitución del Símbolo de los Apóstoles	427
4. Los Padres y apologistas del siglo segundo	428
II. LAS LUCHAS DEL SIGLO TERCERO EN OCCIDENTE	429
1. El adopcionismo	429
2. El monarquianismo	429
3. Tertuliano	430
4. San Hipólito y Novaciano	430

III.	LA TEOLOGÍA DE LA ESCUELA ALEJANDRINA EN EL SIGLO TERCERO ...	431
1.	Clemente de Alejandría ...	431
2.	Orígenes ...	432
3.	San Dionisio de Alejandría ...	432
IV.	LA CRISIS ARRIANA Y EL SÍMBOLO DE NICEA ...	433
1.	Pablo de Samosata ...	433
2.	Arrio ...	434
3.	El Concilio de Nicea ...	434
4.	Los nicenos ...	435
5.	Los antinicanos ...	436
V.	LA REACCIÓN NICENA Y EL SÍMBOLO NICENOCONSTANTINOPOLITANO ...	437
1.	San Hilario ...	437
2.	Los Padres capadocios ...	438
3.	Acuerdo entre homousianos y homeousianos ...	439
4.	La adición del <i>Filioque</i> ...	439
C.	TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD ...	440
I.	LAS PROCESIONES ETERNAS DE LAS PERSONAS DIVINAS ...	441
1.	La explicación psicológica ...	441
2.	La generación del Verbo ...	442
3.	La procesión del amor ...	443
4.	La perfecta unidad de Dios ...	444
5.	Valor de la dialéctica agustiniana ...	445
6.	El Verbo, Sabiduría de Dios ...	445
7.	El soplo del Espíritu ...	446
8.	El hombre, imagen de Dios ...	447
II.	LAS RELACIONES ETERNAS DE LAS PERSONAS DIVINAS ...	448
1.	La paternidad y la filiación en Dios ...	448
2.	Conclusiones de la teoría de las relaciones ...	449
III.	LAS APROPIACIONES HECHAS A LAS PERSONAS DIVINAS ...	451
IV.	LAS MISIONES TEMPORALES DE LAS PERSONAS DIVINAS ...	452
1.	Misiones y donaciones de las divinas Personas ...	452
2.	La inhabitación de la Trinidad en el alma en gracia ...	453
3.	Misiones visibles del Hijo y del Espíritu Santo ...	454
	APÉNDICE: LITURGIA ...	454
	BIBLIOGRAFÍA ...	454

A. LA REVELACIÓN PROGRESIVA

I. LA REVELACIÓN DEL PADRE

1. El Dios único.

Muchas veces se ha pretendido buscar en el Antiguo Testamento una revelación explícita del dogma trinitario. Pero los textos aducidos no merecen consideración alguna si exceptuamos los

plurales divinos que aparecen en el Génesis ¹ y en Isaías ². ¿Hay aquí el testimonio de que Dios habría confiado al hombre el secreto de su vida íntima, o al menos de que, en los comienzos de la humanidad, habría insinuado tal plenitud de su ser que le permitiese deliberar consigo mismo como lo hacen varias personas reunidas? La excepcional importancia de los pasajes en cuestión ha inducido a algunos a pensarlo así, sin que por otra parte nada nos asegure que tienen tal significado.

Sea lo que fuere, todo el esfuerzo de la revelación judía en la lucha contra los ídolos y los dioses nacionales y en la constante proclamación de la transcendencia y del poder universal de Yahvé tiende a inculcar en el pueblo elegido un monoteísmo absoluto. Ya en el Sinaí, con la manifestación del nombre propio de 'Dios' ³ y la destrucción del becerro de oro, queda enunciado el tema central de toda la Biblia. Así mismo, desde Moisés, esa fe monoteísta se viene expresando en una fórmula sagrada que constituye la base del «Credo» judío y del nuestro, fórmula repetida por nuestro Señor Jesucristo en persona ⁴ «Oye, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es el solo Yahvé.» ⁵

Con esta afirmación por base se va realizando, a través del antiguo testamento, la preparación del pueblo elegido para el anuncio de la Trinidad, misterio de un solo Dios en tres Personas. ¿No era prudente, antes de revelarlas, excluir todo equivoco posterior sobre el hecho de que no hay más que un Dios? Sin embargo, aunque ciertamente de un modo más secreto, el pueblo elegido fué preparado lentamente para el reconocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

2. Dios Padre.

Ya desde la época de Moisés nos encontramos con las primeras revelaciones sobre la Paternidad divina. Tales revelaciones se desarrollan en tres etapas sucesivas. El texto aparentemente más antiguo se sitúa en el momento en que Moisés va a entrar en Egipto y libertar a los judíos oprimidos: «Dirás al Faraón: Así habla Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te mando que dejes a mi hijo ir a servirme.» ⁶ La misma idea aparece de nuevo en el Deuteronomio ⁷, y más tarde los libros proféticos se harán con frecuencia eco de esas palabras: «Tú, oh Yahvé, eres nuestro Padre» ⁸, dice Isaías. En cuanto Padre que es de los israelitas les exige Yahvé la veneración filial, y hacia ella dirige su atención después del pecado. ⁹ Por su parte, los israelitas se dirigen a Dios como hijos e invocan sobre sí mismos su paternal misericordia. ¹⁰ De este modo, a medida que se desarrolla en la mentalidad judía el sentimiento de la paternidad divina, el pueblo hijo

1. Gen 1, 26; 3, 22; 11, 7.

2. Is 6, 8.

3. Yahvé: Yo soy.

4. Mc 12, 29.

5. Deut 6, 4.

6. Ex 4, 22-23.

7. Deut 14, 1-2; 32, 5-6.

8. Is 63, 16; 64, 7.

9. Ier 3, 19-22.

10. Sap 14, 3; Eccl 23, 1-6.

ve a su Padre a través de todos los sucesos del universo, especialmente a través de aquellos que dicen relación a la omnipotencia del Creador manifestada en favor del pueblo escogido para castigarle o para salvarle.

Sin embargo, la infidelidad de muchos israelitas conducirá, aunque en época tardía, a la distinción, dentro del pueblo escogido, de dos grupos: el de los impíos que no pertenecen a Dios, y los justos que pueden llamarle Padre.¹¹ Este matiz nuevo está íntimamente ligado con el sentimiento cada vez más vivo que, ya desde Jeremías, pero sobre todo desde Ezequiel, van adquiriendo los justos sobre su salvación individual. De ahí derivan los acentos de confianza de que se hallan impregnados tantos salmos y la inquebrantable esperanza jamás alterada.¹²

Finalmente, el título de hijo se atribuye de un modo especial al heredero de David, en términos tales que vienen como a profetizar secretamente a Cristo: «Seré yo para Él un padre, y Él será para mí un hijo.»¹³ «Yahvé me ha dicho: Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado yo.»¹⁴ «Él me invocará diciendo: "Tú eres mi padre... Y yo le haré el primogénito."»¹⁵ Aquí se anuncia ya la cuestión planteada por Jesús a los fariseos: «¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? — De David. — Si pues David le llama Señor, ¿cómo es su hijo?». ¹⁶

3. Sermón de la montaña.

Recorramos ahora el gran discurso en que San Mateo concentra, en torno al sermón de la montaña, las primeras predicaciones de Cristo en Galilea. Ahí encontraremos, en primer lugar, la antigua idea judía sobre la paternidad de Dios manifestada a través de la Providencia sobre el mundo.¹⁷ Sin embargo, bien consideradas las cosas, Dios aparece aquí no tanto como Padre de los pájaros y de los lirios¹⁸, de los gorriones¹⁹ o de los malvados sobre quienes hace caer la lluvia igual que sobre los buenos²⁰, cuanto Padre de los perfectos, es decir, de los que aman a sus enemigos, buscan el reino de Dios y su justicia y se hacen discípulos de Cristo. A los justos preferentemente se dirige Jesús en este discurso cuando dice: «Vuestro Padre». Y en el transcurso del evangelio de San Mateo, excepto una vez²¹, no aparece empleada esta expresión más que cuando la dirige a los apóstoles.²²

En el sermón de la montaña se encuentra diez y seis veces la fórmula «vuestro Padre» (o «tu Padre», o «nuestro Padre»), mientras que en el resto del Evangelio sólo se ve cinco veces. Inversamente, en el mismo sermón, la expresión «mi Padre» empleada por Jesucristo se encuentra solamente una vez y esto al

11. Sap 2, 16-18.

12. Ps 73, 25-28; 2 Mac 7, 27-29.

13. 2 Reg 7, 8-14.

14. Ps 2, 7.

15. Ps 89, 27-30.

16. Mt 22, 41-46.

17. 5, 45; 6, 11-13, 25-34; igualmente 10, 28-31.

18. 6, 25-34.

19. 10, 28-31.

20. 5, 43-48.

21. 23, 9.

22. 10, 20 y 29; 13, 43; 18, 14.

final ²³; en cambio son diez y nueve las veces en que se vale de la expresión «Padre», o «el Padre». De este modo se va realizando progresivamente el paso de Dios, Padre de los justos, al de Dios, Padre de Jesucristo. Dos textos evangélicos, situados el uno al final de las predicaciones en Galilea y el otro durante la Semana Santa, resumen esta revelación en tres etapas. ²⁴

II. LAS RELACIONES ENTRE EL PADRE Y EL HIJO

1. Primeras revelaciones.

Las palabras de la Anunciación señalan claramente a Jesús como el Mesías, hijo y heredero de David; quedan sin embargo bastante imprecisas las dos fórmulas empleadas a propósito de su filiación divina: «Será llamado Hijo del Altísimo»; «Será llamado Hijo de Dios.» ²⁵ Es asimismo poco probable que María comprendiese al instante, y de una manera precisa, a quién iba a engendrar. Incluso después de varios años de reflexión, cuando le encuentra en el templo, no comprenderá aún qué quiere decir su hijo cuando afirma: «Conviene que yo me ocupe en las cosas que son de mi Padre.» ²⁶

La proclamación solemne del bautismo, renovada en el momento de la transfiguración, es más formal. «Mi Hijo muy amado» tiene el sentido de «mi Hijo unigénito.» ²⁷ El Bautista y los discípulos conservan en su memoria que Jesús es «el Hijo de Dios.» ²⁸ Pero, ¿qué sentido dan a esa fórmula? El mismo Satán, en la tentación del desierto, trata de indagar su interpretación: «Si eres hijo de Dios...» Y, a pesar de la confesión pública de los demonios: («tú eres el hijo de Dios»), ²⁹ a pesar del gran discurso sobre el pan de vida, ³⁰ en que Jesús insiste sobre su cualidad de enviado del Padre, sobre su preexistencia en el cielo antes de venir a realizar su misión en la tierra, y sobre la imposibilidad de establecer una separación entre él, Hijo, y su Padre, ³¹ las tres confesiones de San Pedro: la del lago de Tiberíades (Verdaderamente tú eres Hijo de Dios; ³²), la de Cafarnaum (Tú eres el Santo de Dios ³³) y la de Cesarea (Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo ³⁴) encierran sin duda alguna en el espíritu del Apóstol mucha oscuridad.

2. La enseñanza en Jerusalén.

En Jerusalén, donde ya antes se lo había advertido a Nicodemo ³⁵, va a explicar Jesús en qué sentido preciso es el hijo de Dios. Desde la Pascua, nos dice San Juan, responde Jesús a los

23. 7, 21.

24. Mt 11, 25-27; 21, 33-41.

25. Lc 1, 32-35.

26. Lc 2, 49-50.

27. Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22.

28. Iob 1, 34 y 49.

29. Mc 3, 11; Lc 4, 41; Mt 8, 29; Mc 5, 7; Lc 8, 28.

30. Iob 6.

31. Tiene la misma voluntad, v. 40; sólo Él le ha visto, v. 46; vive en Él y por Él, v. 56-57.

32. Mt 14, 33.

33. Iob 6, 69.

34. Mt 16, 16.

35. Iob 3, 16-18.

judíos «llamando a Dios su propio Padre, haciéndose incluso igual a Dios»³⁶. La unidad de voluntad, de acción y de poder del Padre y del Hijo, el conocimiento perfecto que tienen el uno del otro y el mutuo amor, la imposibilidad de separarlos en el honor, aparecen ciertamente en todo su relieve. Mas, si el Hijo tiene en sí mismo la vida como el Padre, es por un don del Padre.³⁷

En el mes de octubre está de nuevo Jesús en la ciudad santa para la fiesta de los Tabernáculos; se suscitan violentas discusiones sobre su cualidad de Mesías; durante las fiestas, Jesús se muestra bastante reservado sobre su filiación divina.³⁸ Terminadas las fiestas, pronuncia un largo discurso que desvanece todos los equívocos.³⁹ Da comienzo el discurso con el tema sobre su origen, abordado ya en los días precedentes; señala luego la idea de que su intimidad con el Padre no sufre menoscabo con el hecho de su misión en la tierra, y al fin pronuncia la palabra definitiva: «Si no creyereis, moriréis en vuestro pecado.»⁴⁰ «¿Tú quien eres?», replicaron entonces los judíos indignados.⁴¹ La cuestión está clara: se llama Yahvé. Siendo esto así, ¿cómo aparece luego comparando el testimonio dado por su Padre y por Él al de los hombres⁴², y cómo puede también hablar de otro que le ha enviado?⁴³ Jesús repite de nuevo su afirmación diciendo: «Cuando levantéis en alto al hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy.»⁴⁴ Luego, para aquellos que creen en el sorprendente misterio de que el Dios único tenga por Hijo a un hombre que sea también Dios, vuelve a ocuparse del problema valiéndose de las tres fórmulas acostumbradas, distinguiendo a los verdaderos hijos de Abraham que tienen a Dios por Padre, y estableciendo una diferencia entre los siervos y el Hijo que permanece siempre con el Padre. «¿Quién pretendes ser tú?», replica entonces la multitud, y Jesús repite de nuevo la palabra fatal que más tarde le acarreará la muerte: «En verdad, en verdad os digo: antes que Abraham fuese, ya era yo.»⁴⁵

De este modo, cuando en diciembre vuelve a Jerusalén con motivo de la fiesta de la Dedicación, los judíos argumentan con toda certeza: «Te apedreamos por la blasfemia, porque, tú, siendo hombre, te haces Dios.»⁴⁶ No obstante, no hay en ello blasfemia alguna, porque en realidad el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre,⁴⁷ de tal modo que el Padre y el Hijo son uno, uno en *neutro*, es decir, un solo ser, quedando de esta manera salvaguardada la tradición del Dios único.⁴⁸ En lo sucesivo, Jesús se designará a sí mismo, incluso en la conversación corriente, como el Hijo de Dios⁴⁹ y las almas de buena voluntad, como Marta, no dudarán de ello.⁵⁰ Sus adversarios, en cambio, harán crucificar a Jesús como blasfemo por haberse llamado «Mesías, el Hijo de Dios.»⁵¹

36. Ioh 5, 18.

40. Ioh 8, 24.

43. Ioh 8, 26-27.

47. Ioh 10, 38.

50. Ioh 11, 27.

37. Ioh 5, 26.

41. Ioh 8, 25.

44. Ioh 8, 28.

48. Ioh 10, 30.

51. Mt 26, 63-66; Lc 22, 70; Ioh 19, 7; cf. Mt 27, 40-43.

38. Ioh 7.

45. Ioh 8, 58.

39. Ioh 8, 12-59.

42. Ioh 8, 13-19.

46. Ioh 10, 33.

49. Ioh 11, 4.

3. El discurso de la Cena.

Antes de ser detenido, el día de los Ramos, Jesús exhortará aún a la multitud a ampliar su fe, partiendo de Él, como Mesías, y llegando al Padre de quien es inseparable como Hijo.⁵² Dirigiéndose a sus apóstoles en el discurso de después de la Cena, vuelve a ocuparse particularmente del tema de sus relaciones con el Padre, poniendo su atención unas veces sobre la humanidad, para destacar su papel de mediador, y otras sobre su divinidad, para afirmar su unidad con el Padre. Jesús está en el Padre y el Padre está en Él,⁵³ tanto que jamás está solo.⁵⁴ Preexistía junto al Padre,⁵⁵ era amado de Él,⁵⁶ ha recibido su gloria⁵⁷ y su propio nombre⁵⁸ antes de la creación del mundo; y Él, el Hijo, le ama,⁵⁹ le ha reconocido como a su Padre⁶⁰ y ha conocido su verdadero nombre.⁶¹ Todo le es común con su Padre; lo que es suyo es del Padre y lo que es del Padre es suyo.⁶² Especialmente le han sido dadas las palabras del Padre, el poder y los hombres que son del Padre.⁶³ Ha sido enviado al mundo, mas no es del mundo⁶⁴ y sigue siendo una cosa con el Padre.⁶⁵ Por esta razón son conocidos⁶⁶ o desconocidos,⁶⁷ odiados⁶⁸ o glorificados⁶⁹ inseparablemente. Por fin, quien ama a Jesús es amado con un mismo amor por Jesús y por su Padre⁷⁰ y ambos establecen su morada en quien les ama.⁷¹ De este modo, los justos son hijos de Dios y hermanos de Jesucristo, destacándose, no obstante, entre ellos Jesús como Hijo eterno del Padre: «Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios», así dijo a María Magdalena después de su resurrección.⁷² La pedagogía divina ha llegado a su término; el monoteísmo judío permanece intacto.

III. LA SABIDURÍA Y EL VERBO

1. La Sabiduría.

Los pensadores de Israel, lo mismo que Salomón, el sabio por excelencia, hablan primero sobre la naturaleza y sobre el hombre. Pero poco a poco, más allá de la sabiduría immanente en la naturaleza, y más allá también de aquella a la que intentan elevarse, buscan en un ulterior esfuerzo el más allá divino de los fenómenos sensibles o internos que les preocupan. En el libro de Job es donde primero aparece una Sabiduría que preexiste a la creación.⁷³ El libro de Baruc se hace eco del libro de Job; la Sabiduría aparece allí como algo divino, impalpable, pero que desciende hasta estar

52. Ioh 12. 53. Ioh 14, 10-11 y 20; 17, 21. 54. 16, 32. 55. 17, 5.
56. 17, 24 y 26. 57. 17, 5 y 24. 58. 17, 11-12. 59. 14, 31.
60. 17, 25. 61. 17, 26. 62. Ioh 16, 15; 17, 10.
63. 14, 10-12 y 24; 17, 6-9 y 24. 64. 17, 14-16. 65. 17, 11 y 21-22.
66. 12, 45; 14, 7-10. 67. 16, 3. 68. 15, 23-24. 69. 13, 31-32; 14, 13.
70. 14, 21; 15, 19. 71. 14, 23. 72. Ioh 20, 17. 73. Job 15, 7-8; 28, 12-28.

entre los hombres y conversar con ellos,⁷⁴ manifestándose en la obra de la creación y en la acción providente de Dios, y de un modo especial en la ley judía.⁷⁵ Es, en suma, la presencia eterna de la ley de las cosas y de la ley mosaica en el pensamiento de Dios. Los capítulos octavo y noveno de los Proverbios, el capítulo veinticuatro del Eclesiástico, y el libro de la Sabiduría⁷⁶ desarrollan de un modo admirable en forma poética el tema de la Sabiduría en su doble aspecto de la Sabiduría en Dios y su misión entre el pueblo elegido. Leyéndolos, no podemos menos de pensar en Jesucristo, Sabiduría eterna y Sabiduría encarnada; pero la personificación que hace de la locura como de la Sabiduría, y la identificación que hace al final de la Sabiduría con la ley mosaica, no permite atribuir a sus autores una visión exacta del misterio de Cristo. En el último, por el contrario, se nos muestra la Sabiduría más claramente como una Persona distinta de Dios y sujeto de acciones conscientes.

La Sabiduría fué formada, engendrada por Yahvé desde toda la eternidad, al comienzo de sus empresas, antes de sus obras más antiguas⁷⁷ y existe eternamente.⁷⁸ Ha salido de la boca del Altísimo,⁷⁹ es el sopro del poder de Dios, una emanación de la gloria del Omnipotente, el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la actividad de Dios y la imagen de su bondad.⁸⁰ Conviene con Dios,⁸¹ se solaza ante la majestad de Dios,⁸² y, siendo más hermosa que el sol y que la bien ordenada disposición de las estrellas,⁸³ el Señor de todas las cosas la ama.⁸⁴ Artífice de todas las cosas,⁸⁵ está con Yahvé como arquitecto;⁸⁶ todo lo sabe, todo lo penetra, todo lo puede, todo lo renueva⁸⁷ y de todo dispone con suavidad.⁸⁸ Se recrea en el orbe de la tierra,⁸⁹ recorre el cielo, la tierra y el mar,⁹⁰ y tiene a todas las cosas sometidas a su mando.⁹¹

Hasta aquí la descripción de la Sabiduría eterna. San Pablo la verá descrita en el Antiguo Testamento con una profusión tal de afirmaciones expresas o de metáforas que muestran a esa misma Sabiduría interviniendo personalmente en la historia, y en términos que, si exceptuamos la Pasión, aparece ya cantado el misterio de Cristo y de la Iglesia.

2. San Pablo.

El tema de la Sabiduría tiene poca cabida en el Evangelio, aunque no se halle totalmente excluido de él. Además de las múltiples imágenes tomadas de los pasajes indicados, y además de la imitación que se advierte en alguna parábola,⁹² vemos a Jesucristo refiriéndose dos veces a ella para indicar quién es Él.⁹³

74. Bar 3, 9 - 4, 4. 75. 4, 1. 76. Cf. Sap 7, 21 - 8, 3.

77. Prov 8, 22-29; Eccli 24, 8. 78. Eccli 24, 9. 79. Eccli 24, 3.

80. Sap 7, 25-26. 81. Sap 8, 3. 82. Prov 8, 30; Eccli 24, 2.

83. Sap 7, 29. 84. Sap 8, 3. 85. Sap 7, 22. 86. Prov 8, 30.

87. Sap 7, 21-24 y 27. 88. Sap 8, 1. 89. Prov 8, 31.

90. Eccli 24, 5-6. 91. Eccli 24, 6. 92. Cf. Prov 8, 32-36; 9, 1-6.

93. Mt 11, 19; Lc 7, 35; Mt 12, 42; Lc 11, 31.

Desde su conversión, Pablo se dedica a predicar que Jesús es el Hijo de Dios,⁹⁴ tema al que con mucha frecuencia vendrá a parar más tarde en sus epístolas. Jesús es el propio Hijo de Dios,⁹⁵ el Hijo de su amor;⁹⁶ está sentado a la diestra de Dios;⁹⁷ tiene un nombre que está sobre todo nombre;⁹⁸ es el Señor;⁹⁹ es Dios.¹⁰⁰ En Él se llega a la amistad con Dios,¹⁰¹ designado con mucha frecuencia como «el Padre», aquel de quien procede toda paternidad,¹⁰² unas veces bajo la expresión «nuestro Padre», otras bajo la de «el Padre de Nuestro Señor Jesucristo»,¹⁰³ Aquel que desde toda la eternidad le dice: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado.»¹⁰⁴

Pero tomando por base el tema de la Sabiduría, San Pablo desarrolla una verdadera teología de la Trinidad. Ensalza la Persona de Cristo con términos sacados de los libros sapienciales¹⁰⁵ y canta con pasión la Sabiduría de Dios,¹⁰⁶ contenida y manifestada en el misterio de Cristo, en quien la ley antigua, exaltada por los sabios de Israel, encuentra su realización en los esplendores insospechados de la ley nueva. Más tarde veremos qué partido se puede sacar de esta doble serie de textos.

3. La Palabra de Dios.

La Palabra de Dios y su Sabiduría son términos conexos.¹⁰⁷ Sin embargo, entre los hebreos, la palabra no es, como frecuentemente entre los griegos, el *logos*, la idea manifestada por el lenguaje. Es exclusivamente el vehículo exterior del pensamiento, o quizás más exactamente el instrumento del querer, el mensajero fiel que cumple con exactitud la misión que se le confía, como cumplen los soldados las órdenes del jefe. Así las palabras de los profetas desbaratan los procesos históricos¹⁰⁸ y Jesús, con su palabra, sana las almas y los cuerpos.¹⁰⁹ Igualmente cuando la Escritura pone en juego la Palabra de Dios, en manera alguna fija su atención en la expresión eterna del Pensamiento divino, principio de la acción de Dios en el universo, como la idea en la mente del artista ordena y dirige la realización de la obra; más bien la considera como el instrumento activo del poder divino y de la eficacia del mismo.

Desde el comienzo del Génesis, el acto creador es considerado como una palabra de Dios. Más tarde aparecerá de nuevo la misma idea extendida a la acción permanente de Dios, por quien subsisten todas las cosas.¹¹⁰ Otras veces la Palabra divina se nos presenta como encargada de una misión por Dios,¹¹¹ y los profetas,¹¹² el

94. Act 9, 20.

97. Rom 8, 34; Eph 1, 20; Col 3, 1.

99. 62 veces.

101. 164 veces la expresión "en Cristo Jesús".

103. Rom 15, 6. 104. Act 13, 33; Ps 2, 7.

106. 1 Cor 2, 6-8; Eph 3, 8-11; Col 2, 3; Rom 11, 33; 1 Cor 1, 24.

107. Sap 9, 1; cf. Is 55, 11; Eccli 24, 3.

109. Cf. Mt 8, 5-9.

95. Rom 8, 32.

98. Phil 2, 9-11.

100. Rom 9, 5; Col 2, 9; Phil 2, 6; Tit 2, 13.

102. Eph 3, 14-15.

105. Col 1, 15-17; Hebr 1, 2-3.

106. 1 Cor 2, 6-8; Eph 3, 8-11; Col 2, 3; Rom 11, 33; 1 Cor 1, 24.

107. Sap 9, 1; cf. Is 55, 11; Eccli 24, 3.

109. Cf. Mt 8, 5-9.

111. Ps 107, 20; 147, 15.

96. Col 1, 13.

98. Phil 2, 9-11.

100. Rom 9, 5; Col 2, 9; Phil 2, 6; Tit 2, 13.

102. Eph 3, 14-15.

105. Col 1, 15-17; Hebr 1, 2-3.

106. 1 Cor 2, 6-8; Eph 3, 8-11; Col 2, 3; Rom 11, 33; 1 Cor 1, 24.

107. Sap 9, 1; cf. Is 55, 11; Eccli 24, 3.

109. Cf. Mt 8, 5-9.

112. Os 6, 5.

Mesías ¹¹³ o el Ángel exterminador, enviado para castigar a los egipcios, ¹¹⁴ aparecerán como sus instrumentos.

4. El Verbo en San Juan.

San Juan se inspiró evidentemente en el libro de la Sabiduría cuando, en el Apocalipsis, ¹¹⁵ habla por primera vez de Cristo como «el Verbo de Dios». Al parecer quiere expresar simplemente que Jesucristo es el Legado natural del Dios justiciero, pues es por naturaleza detentor de la Omnipotencia de Dios. Sin embargo, entre los títulos divinos dados a Cristo en el Apocalipsis, el de «Verbo», juntamente con el de Hijo, ¹¹⁶ es el único con que se le distingue del Padre.

En sus epístolas y glosas o en el prólogo de su evangelio conserva San Juan el título de Verbo juntamente con el de Hijo que Jesús se atribuía a sí mismo. Jesucristo, como Hijo unigénito de Dios, permanece en el seno del Padre, le ve, ¹¹⁷ es igual a Él, ¹¹⁸ y todo lo recibe de Él. ¹¹⁹ Esa unión íntima entre el Padre y el Hijo aparece insistentemente afirmada, y sus relaciones están formuladas en un lenguaje ya técnico en la expresión «Hijo unigénito», o sea, «único engendrado.» ¹²⁰

¿Qué añade a esto el título de Verbo empleado en los prólogos de la primera epístola y del evangelio? Con este nombre San Juan pretende sin duda alguna destacar la anterioridad del Hijo con relación a la creación, y su colaboración a la misma: Dios lo crea todo por su Palabra. ¹²¹ Ahora bien, el Hijo es la Palabra misma de Dios y es personalmente Dios. Esto es lo que destacan todas las fórmulas utilizadas: que el Verbo estaba «al principio» en Dios, ¹²² que todo ha sido hecho por Él, que es el Verbo de la vida, que tiene la vida en sí mismo. ¹²³ Pero, a no dudarlo, San Juan pretende indicar asimismo, al igual que en el Apocalipsis, que el Hijo ha recibido la omnipotencia del Padre, y que es el mensajero natural de la divinidad para la realización de los fines que se ha propuesto sobre el mundo, especialmente la difusión de la luz y de la vida. A estas ideas podemos añadir la oración de Jesús después de la Cena, en que con frecuencia se muestra como el enviado del Padre, o sea, como el apóstol por excelencia y, en cierto modo, por naturaleza.

El Verbo de San Juan es, pues, esencialmente la Palabra creadora, la Palabra de vida y de luz, como asimismo la Palabra justiciera que, salida de la boca de Yahvé está ante Él desde el principio, y que antes de que los siglos existiesen retiene, y, luego, a su debido tiempo, realiza la eficiencia plena del Dios fuerte y del Dios vivo.

113. Is 55, 10-11. 114. Sap 18, 14-16. 115. 19, 13. 116. 19, 13.
 117. 2, 18. 118. Ioh 1, 14 y 18; 20, 31. 119. Ioh 5, 18. 120. Ioh 3, 35.
 121. Ioh 1, 14 y 18. 122. Cf. Apoc 3, 14, en que Cristo es "el principio de la creación de Dios". 123. Cf. "el viviente", Apoc 1, 18; 4, 9-10; 10, 6.

IV. EL ESPÍRITU SANTO

1. El ruah Yahvé.

El espíritu de Dios, en hebreo, es frecuentemente el *ruah Yahvé*; es una cosa, como lo indican la palabra femenina *ruah* y el neutro griego *pneuma*, su correspondiente en el Nuevo Testamento. La Persona aparecerá más allá del fenómeno solamente muy tarde, al final de la revelación evangélica.

El *ruah Yahvé* es, en primer lugar, el viento por el que Dios da a conocer su presencia,¹²⁴ su fuerza o su ira;¹²⁵ es un elemento fundamental de la naturaleza que tiene Dios en su mano y utiliza en favor de los suyos,¹²⁶ para realizar los designios de su providencia. Así aparecerá incluso en el cenáculo el día de Pentecostés.¹²⁷ Es también, ya desde el principio, el viento de vida, el sopro de vida que el «Dios del espíritu de toda carne»¹²⁸ inspira al animal y al hombre, y que, cuando sobreviene la muerte, vuelve a la nariz de Yahvé de donde ha salido;¹²⁹ se puede perder en parte, y queda reanimado el que lo recupera;¹³⁰ si Dios lo retira por completo, sobreviene la muerte,¹³¹ y, si se lo da a los muertos, resucitan.¹³² Finalmente, en un sentido más amplio el *ruah Yahvé* es el sopro creador, el viento de Dios que desde el comienzo del Génesis vemos hacer salir el mundo de la nada.¹³³

Sin embargo, hay ciertos fenómenos muy particulares, de carácter específicamente religioso, que nos son presentados en dependencia muy íntima del *ruah Yahvé*: el arte de los obreros del tabernáculo,¹³⁴ el poder de gobierno recibido por Moisés y transmitido por él a los ancianos y a Josué,¹³⁵ la fuerza guerrera y el valor de los libertadores de Israel¹³⁶ y sobre todo la inspiración profética. Ésta es recibida individual o colectivamente,¹³⁷ de un modo transitorio¹³⁸ o también permanente,¹³⁹ con o sin fenómenos exteriores,¹⁴⁰ por los jefes del pueblo y por los ancianos,¹⁴¹ o por los individuos que no pertenecen a la jerarquía,¹⁴² y se transmite por contagio¹⁴³ o se traspasa.¹⁴⁴

En un tercer grupo de textos el *ruah Yahvé* se nos muestra como un sopro de santidad. En el *Miserere* de David aparece por vez primera la expresión «Espíritu santo».¹⁴⁵ Firmeza, buena voluntad, contrición y humildad,¹⁴⁶ sumisión a la voluntad de Dios

124. Gen 3, 8. 125. Ex 10, 13 y 19; 14, 21; 2 Reg 22, 16; Ps 18, 16; Num 11, 31. 126. Ps 104, 3-4. 127. Act 2, 2. 128. Num 16, 22; 27, 16. 129. Gen 2, 7; 1, 30 y 6, 17; 7, 15 y 22. 130. Gen 45, 25-28; Iud 15, 18-19. 131. Job 12, 10; 34, 14-15; Ps 104, 29-30: versículo del *Veni Sancte Spiritus*. 132. Ez 37, 1-14; 2 Mac 7, 22-23. 133. Gen 1, 2; Ps 33, 6. 134. Ex 31, 3. 135. Num 11, 16-17; 27, 15-23. 136. Iud 3, 9-10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6; 15, 14; 1 Reg 11, 6. 137. Num 11, 25; 1 Reg 10, 5-11; 19, 20-24; 4 Reg 2, 1-14; Cf. 1 Cor 12-14. 138. Num 24, 2. 139. José: Gen 41, 38; Elías y Eliseo: 2 Reg 2, 15. 140. 1 Reg 19, 24; 4 Reg 2, 11-16; Ez 1, 28; 2, 8; 3, 22-27; 3, 10-15; 8, 3; 11, 1-24; 43, 5; 11, 5. 141. Moisés: Num 11, 25; Saul: 1 Reg 10, 5-13; 19, 20-24; David: 2 Reg 23, 1-2. 142. Num 11, 26-29; cf. Mc 9, 37-39 y Lc 9, 49-50; Os 9, 7; Mich 3, 8, etc. 143. 1 Reg 10, 5-11; 19, 20-24. 144. Num 11, 25; 2 Reg 2, 9-10. 145. Ps 51, 13. 146. Ps 51, 12-14 y 18-19; Is 57, 15.

y enderezamiento de nuestro caminar,¹⁴⁷ rectitud, justicia y paz,¹⁴⁸ conocimiento de la voluntad divina y don de sabiduría,¹⁴⁹ tales son los efectos del Espíritu de Yahvé. Los rebeldes, en cambio, los que forjan proyectos o establecen pactos sin ese Espíritu, acumulan pecados sobre pecados¹⁵⁰ y contristan al Espíritu Santo de Dios.¹⁵¹

Por fin, el *ruah Yahvé* se nos presenta como un fenómeno esencialmente mesiánico, primero porque el Mesías será poseído sin límites por el Espíritu de Dios,¹⁵² y además porque la época del Mesías será una era de intensa efusión del Espíritu de Yahvé.¹⁵³ Por otra parte este mismo espíritu, conservando sus efectos ordinarios, se va manifestando cada vez más en un ambiente de justicia y de santidad internas: el Mesías es el elegido en quien se complace Yahvé,¹⁵⁴ y sus discípulos verán convertidos sus corazones de piedra en corazones de carne que se someten por el amor.¹⁵⁵

2. La efusión del Espíritu Santo.

Desde el evangelio de la infancia vense reanudar los fenómenos del *ruah Yahvé*; se levanta el viento después de un largo período de calma. El Espíritu de Dios llena al Bautista desde el vientre de su madre,¹⁵⁶ lleva a María el dinamismo del Altísimo,¹⁵⁷ se transmite a Isabel por contagio¹⁵⁸ y a Zacarías,¹⁵⁹ descansa sobre Simeón.¹⁶⁰ Es un espíritu profético.¹⁶¹ Esencialmente es un espíritu santo, o sea, un espíritu de santidad¹⁶² al mismo tiempo que de virtud santificadora.¹⁶³

Juan tiene el sopro y el dinamismo de Elías,¹⁶⁴ mas no el de comunicar a los otros el Sopro divino; por eso su bautismo no es más que bautismo de agua. El de Jesús en cambio será una verdadera inmersión en el gran viento de Dios que penetra e inflama: «Él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego.»¹⁶⁵ La razón de ello es porque Jesús tiene sobre sí el Espíritu de Dios,¹⁶⁶ es «movido» por Él,¹⁶⁷ arrastrado por su dinamismo¹⁶⁸ con la plenitud que le confiere su doble cualidad de Mesías¹⁶⁹ y de Hijo.

Jesús, «lleno del Espíritu Santo»¹⁷⁰ comienza su ministerio con la victoria que logra sobre Satán en el desierto. Este preámbulo al drama evangélico da todo su sentido a la expresión «Espíritu Santo». Efectivamente; desde el período de los jueces el *ruah*

147. Ps 143, vv. 4, 7 y 10. 148. Is 32, 15-17. 149. Sap 9, 17.
150. Is 30, 1. 151. Is 63, 10; cf. Ephes 4, 30.
152. Is 11, 1 ss.; 42, 1 ss.; cf. Mt 12, 15-20; Is 61, 1 ss.; cf. Lc 4, 16-21.
153. Is 32, 1 ss.; 44, 2-3; Ez 11, 14 ss.; 36, 26-27; Zach 12, 10; Joel 3, 1-5;
cf. Act 2, 16-21. 154. Is 42, 1. 155. Ez 11, 19; cf. Za 12, 10.
156. Lc 1, 15-17. 157. Lc 1, 35; Mt 1, 18-20.
158. Lc 1, 41-45. 159. Lc 1, 67. 160. Lc 2, 25-27.
161. Isabel: Lc 1, 41-45; María: Lc 1, 46-55; Zacarías: Lc 1, 67-79; Simeón y Ana:
Lc 2, 25-28. 162. Juan: Lc 1, 15, 80; Jesús: Lc 1, 35; 2, 40, 52; Simeón: Lc 2, 25.
163. Juan: Lc 1, 16-17 y 76-79; Jesús: Mt 1, 21. 164. Lc 1, 17.
165. Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; Ioh 1, 33. 166. Bautismo: Mt 3, 16;
Mc 1, 10; Lc 3, 22; Ioh 1, 32-33; cf. Lc 4, 1 y 16-21. 167. Lc 4, 1; cf. Rom 8, 14;
igualmente en Lc 10, 21; Ioh 11, 33; 13, 21. 168. Lc 4, 14. 169. Lc 4, 16-21.
170. Lc 4, 1.

Yahvé se manifiesta como el espíritu del mal; ¹⁷¹ posteriormente, cuando el Espíritu de *Yahvé* se retira de Saúl en beneficio de David, irrumpe sobre el primero «un mal espíritu de *Yahvé*». ¹⁷² Más tarde el Espíritu de *Yahvé* se identifica también con un espíritu de mentira, personificado como uno de los miembros de la corte celestial; ¹⁷³ y el prólogo de Job nos da el nombre de ese personaje maléfico, que vive entre los hijos de Dios, y cuyos servicios utiliza *Yahvé* para castigar a los impíos y probar a los justos: es Satán.

En el Evangelio salen a cada paso los demonios, frecuentemente llamados «espíritus malos» o «impuros»; se les llama sin duda espíritus porque no tienen «ni carne ni huesos», ¹⁷⁴ y, sin duda, también por el extraordinario poder que tienen de Dios, aunque lo emplean para el mal. Frente a ellos se yergue la figura de Jesús. Les conmina y expulsa, no por virtud del príncipe de los demonios, ¹⁷⁵ sino por el Espíritu de Dios ¹⁷⁶ que posee como Hijo. ¹⁷⁷ Así, por el espíritu de su palabra, ¹⁷⁸ o por el dinamismo del Espíritu divino, que irradia en torno suyo en verdaderos efluvios con que contagia a los demás, ¹⁷⁹ cura las almas ¹⁸⁰ y los cuerpos, ¹⁸¹ y hasta comunica el espíritu de vida. ¹⁸² Hay trabada una lucha a muerte; los judíos debían comprenderlo: «Cuando veáis soplar el viento de mediodía...»; «Fuego he venido a traer a la tierra.» ¹⁸³ Una vez expulsados, los espíritus malvados podrán llegar a ser, a no dudarlo, más numerosos; ¹⁸⁴ el maligno hasta destruirá las buenas palabras del divino sembrador, ¹⁸⁵ y el diablo impuro, mediante Judas, hará entregar a Jesús. ¹⁸⁶ Mas al fin Cristo triunfará en la cruz ¹⁸⁷ y los ángeles buenos limpiarán el terreno manchado por los demonios. ¹⁸⁸

Idéntica lucha habrán de sostener los discípulos de Jesús, de quien aquéllos reciben la autoridad y el dinamismo para expulsar a los demonios impuros. ¹⁸⁹ Una vez que Jesús hubiere desaparecido visiblemente de entre ellos, el «Espíritu Santo» no les abandonará ¹⁹⁰ con tal de que se lo pidan al Padre, ¹⁹¹ se mantengan en la humildad y el desasimiento, ¹⁹² y no cesen de creer en su acción, capaz de renovar interiormente incluso a los que hubieren renegado del Hijo del hombre. ¹⁹³ La clave está en no apoyarse en la carne sino en el Espíritu, pues «el espíritu está pronto y la carne es débil.» ¹⁹⁴

Por otra parte, los Apóstoles recibirán un Espíritu santo que les comunicará el dinamismo y ardor necesarios para llevar su testimonio hasta las regiones más apartadas de la tierra. ¹⁹⁵ Tal fué

171. Iud 9, 23-24. 172. 1 Reg 16, 13-23; 19, 9. 173. 3 Reg 22, 19-23.
 174. Lc 24, 37-39; cf. Mt 27, 50; Mc 15, 37; Lc 23, 46; Ioh 19, 30.
 175. Ioh 8, 48-52; Mt 9, 34; 10, 25; 12, 24. 176. Lc 4, 36; Mt 12, 28.
 177. Mc 3, 11. 178. Mt 8, 16. 179. Lc 5, 17; 6, 19; 8, 46.
 180. Lc 8, 1-3. 181. Mt 8, 16.
 182. Lc 8, 54-55. 183. Lc 12, 49-56. 184. Mt 12, 43-45. 185. Mt 13, 19.
 186. Ioh 13, 2-11. 187. Ioh 13, 31-32. 188. Mt 13, 36-43.
 189. Mt 10, 1; Mc 6, 7; Lc 9, 1; 10, 17-20. 190. Mt 10, 20; Mc 13, 11;
 Lc 12, 12. 191. Lc 11, 13. 192. Mt 5, 3; cf. Is 57, 15.
 193. Mt 12, 31-32; Mc 3, 28-30; Lc 12, 8-10. 194. Mt 26, 41.
 195. Act 1, 4-8; cf. Act 1, 2: «Apóstoles por el Espíritu Santo».

efectivamente el fenómeno de Pentecostés en el viento y en el fuego,¹⁹⁶ según la profecía de Joel,¹⁹⁷ el anuncio del Bautista y la promesa de Jesús,¹⁹⁸ efusión primera¹⁹⁹ renovada luego colectivamente en ocasiones diversas,²⁰⁰ bien por pura iniciativa divina,²⁰¹ bien a petición de los Apóstoles,²⁰² como donación directa de Dios²⁰³ y más precisamente de Jesús,²⁰⁴ o mediante el rito de imposición de las manos.²⁰⁵ El Espíritu así recibido es un Espíritu profético,²⁰⁶ el que ha hablado por los profetas;²⁰⁷ es así mismo un Espíritu de fe²⁰⁸ y de sabiduría²⁰⁹ o de dinamismo²¹⁰ como el de Cristo.²¹¹ Hace hablar en todas las lenguas,²¹² da la facultad de perdonar los pecados,²¹³ y, como en otro tiempo a Ezequiel, elevará a Felipe por los aires.²¹⁴ Desciende de un modo permanente sobre los discípulos de Jesús²¹⁵ como sobre Jesús mismo;²¹⁶ dirige constantemente a los Apóstoles y a sus colaboradores²¹⁷ como Maestro;²¹⁸ mas también se le puede resistir.²¹⁹ Todo esto son fenómenos del *ruah Yahvé*, que se van sucediendo, para la edificación del Cuerpo de Cristo, con un carácter cada vez más interno que San Pablo destacará fuertemente en los capítulos 12 a 14 de su primera Epístola a los Corintios, haciendo de la caridad como el don supremo del Espíritu de Dios.

3. La persona del Paráclito.

Al lado de los hechos anteriormente mencionados, encontramos en el Evangelio de San Juan una enseñanza que propiamente es de Cristo. Con Nicodemo, Jesús, poniendo en primer plano la antigua idea judía del «viento de Dios», se limita a destacar la misteriosa e indispensable acción del Espíritu divino, principio de renacimiento y vivificación que debe transformarnos de hombres carnales en hombres espirituales, *pneumáticos*, no ciertamente en espíritus puros, como si nuestro cuerpo hubiese de tomar parte en esta renovación total,²²⁰ sino en hombres enteramente sometidos a la acción del Espíritu de Dios.²²¹ Él es ciertamente el autor de la vida,²²² el agua viva²²³ que nos proporciona la palabra de Cristo,²²⁴ y sin Él, siempre se adora mal a Dios, hágase en el espíritu o en la carne, pues no se le adora con su propio Espíritu.²²⁵

Mas todo esto no nos revelaría nada sobre el misterio de la Trinidad si Jesús, en el sermón que pronunció después de la Cena, no

196. Act 2, 1-4. 197. Act 2, 17-18. 198. Act 11, 16.
 199. Act 2, 33; 11, 15-16. 200. Act 4, 31; 8, 14-19;
 10, 44-48; 11, 15; 15, 8; 19, 2-7. 201. Act 10, 44-45; 11, 15; 15, 8.
 202. Act 4, 31; 8, 14-19. 203. Act 4, 31; 10, 44-45; 11, 15; 15, 8.
 204. Act 2, 23. 205. Act 8, 14-19; 19, 2-6. 206. Act 2, 4-11 y
 17-18; 10, 44-46; 19, 6; 20, 23; 21, 4-11; cf. Apoc 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10.
 207. Act 1, 16; 7, 51. 208. Act 6, 5; 11, 24. 209. Act 6, 3.
 210. Act 1, 8; 4, 31. 211. Act 10, 38. 212. Act 2, 4. 213. Ioh 20, 21-23.
 214. Act 8, 39. 215. Act 2, 4; 6, 3-5; 11, 24. 216. Act 10, 38.
 217. Act 1, 2; 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2-4; 15, 28; 16, 7; 20, 22-28.
 218. Act 10, 38. 219. Act 5, 3-9; 7, 51. 220. Cf. Rom 8, 11-14.
 221. Ioh 3, 1-10; cf. 1, 13. 222. Ioh 6, 63. 223. Ioh 7, 37-39; cf. 4, 10-14,
 23-24; cf. Apoc 7, 17; 21, 6; 22, 1 y 17. 224. Ioh 6, 63. 225. Ioh 4, 23-24.

hubiese descubierto a los Apóstoles, más allá de esos fenómenos, a existencia de una Persona divina. Esta aparece manifestada primeramente por el género masculino que le es dado: el *Pneuma* se convierte en el Paráclito,²²⁶ y la Persona que figura ahora en primer plano absorbe en cierto modo aquello de que habían hablado el Antiguo Testamento y el mismo Cristo hasta entonces. Después de la primera identificación del Paráclito y del *Pneuma* se encuentran aún pronombres en género neutro;²²⁷ pero después el pronombre «éste» aparece usado en el género masculino referido al Paráclito-Pneuma nombrado anteriormente.²²⁸ Este profundizar de la visión judía está acentuado también por el sentido mismo de la palabra «paráclito» que designa el fiscal que esboza y dirige el proceso. Así el Paráclito vendrá a convencer al mundo de tres cosas: de su pecado de incredulidad, de su injusticia para con Jesús y del juicio condenatorio contra Satán, príncipe de este mundo.²²⁹ Finalmente, Jesús habla de «otro Paráclito», otra persona distinta de Él, que indudablemente también lo es.²³⁰

El Paráclito es pues el abogado, pero con una plenitud de acción tal que sobrepasa, con mucho, cuanto nosotros podemos poner hoy bajo este nombre: nos es dado para estar siempre con nosotros; permanece junto a nosotros y en nosotros;²³¹ debe enseñarnos todas las cosas, recordarnos todo lo que nos ha dicho Jesucristo;²³² guiarnos por el camino de toda verdad; decirnos lo que haya oído del Hijo y anunciarnos las cosas futuras;²³³ dar testimonio de Cristo de cualquier forma que fuere.²³⁴ Es el gran promotor de la Iglesia, y usamos de la palabra promotor con toda intención, ya que incluye la idea de abogado,²³⁵ sobrepasándola muchísimo.²³⁶ Decimos también: el gran promotor de la Iglesia porque «Paráclito» e «Iglesia» tienen la misma radical, y todos los fenómenos del *ruah Yáhvé* tienden a la promoción, a la *paraclesis* de Israel según el Espíritu.²³⁷

Este otro Promotor nos será dado por el Padre,²³⁸ enviado por Él²³⁹ como Cristo, pues el Promotor, lo mismo que Cristo, procede del Padre.²⁴⁰ Sin embargo, el Padre lo enviará a petición de Jesús;²⁴¹ mejor aún, Cristo personalmente nos lo enviará de parte del Padre.²⁴² Asimismo Él participa de la ciencia total del Hijo, para quienes son comunes todas las cosas con el Padre; es una ciencia total que comprende las cosas futuras y las pasadas, y en particular lo que se refiere al misterio del Hijo eterno del Padre y a su venida al mundo, todo lo que puede glorificar a Cristo.²⁴³

226. Ioh 14, 16-17, 26; 15, 26; 16, 7-13.

228. Ioh 14, 26; 15, 26; 16, 8-14.

230. Ioh 14, 16; cf. 1 Ioh 2, 1.

233. Ioh 16, 13-14.

234. Ioh 15, 26; cf. Apoc. donde el Espíritu es una Persona que habla, revela y ordena: 2, vv. 7, 11, 17 y 29; 8, vv. 6, 13 y 22; 14, 13; 22, 17.

235. Cf. el promotor de una causa de beatificación.
236. El promotor es, según Littré, "quien toma el cuidado principal en un negocio", "quien es causa principal, quien da el impulso principal", con toda la fuerza de un principio motor que acciona causas subordinadas.

237. Lc 2, 25.

240. Ioh 15, 26.

241. Ioh 14, 16, 26.

243. Ioh 14, 24-26; 15, 26; 16, 12-15.

227. Ioh 14, 17.

229. Ioh 16, 8-11.

232. Ioh 14, 26.

239. Ioh 14, 26.

242. Ioh 15, 26.

Análogas afirmaciones encontramos en San Pablo. El Espíritu Santo es el Espíritu de Dios y de Cristo; ²⁴⁴ su operación es la misma que la del Padre y del Hijo, ²⁴⁵ y hace a los justos templos de Dios y del Espíritu Santo. ²⁴⁶ Para los fieles es el principio de la vida en Cristo, ²⁴⁷ si bien es cierto que vivir en Cristo y en el Espíritu son una misma cosa. Es el distribuidor de todo don; ²⁴⁸ escudriña los secretos de Dios; ²⁴⁹ es el don por excelencia; ²⁵⁰ nos mueve de forma que agradecemos a Dios, ²⁵¹ y nosotros no debemos contristarle. ²⁵²

Finalmente, la fórmula bautismal coloca al Espíritu en un plano de igualdad con el Padre y con el Hijo, ²⁵³ y en las epístolas de San Pablo aparecen sin cesar asociadas las tres Personas divinas. ²⁵⁴ De este modo el Espíritu de Dios que se cernía sobre el caos primitivo en la aurora de la creación, es posteriormente reconocido como un ser personal que se manifiesta en la promoción de las almas fieles y de la sociedad cristiana, y que nos hace invocar con gemidos inenarrables la revelación de los hijos de Dios y la redención de nuestros cuerpos; ²⁵⁵ Él será quien realice la venida definitiva de Cristo. ²⁵⁶

B. GÉNESIS DEL SÍMBOLO

I. ORÍGENES DEL SÍMBOLO

1. La profesión de fe bautismal.

Desde los comienzos de la Iglesia, para ser bautizado, se requería una profesión de fe. En un principio no se refería más que a la persona de Jesús y así la salvación estaba vinculada, en San Pablo, a la afirmación solemne de que Jesús era el Señor, y a la creencia de que murió por nuestros pecados, fué sepultado y luego resucitado al tercer día, como consta en las Escrituras ²⁵⁷. Exigida a los judíos o a los paganos que, como el centurión, habían prestado su adhesión a los principales dogmas del judaísmo, una profesión de fe de ese género suponía evidentemente la confesión del Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, y el reconocimiento de los fenómenos atribuidos siempre al *ruah Yahvé*. Cuando, más tarde, fué conferido el bautismo a paganos desligados por completo de todo contacto con la religión judía, se hubo de exigir de ellos una adhesión más explícita al dogma de la existencia de Dios Padre y a la acción del Espíritu en el mundo; la misma fórmula bautismal,

244. Rom 8, 9-14; 1 Cor 2, 10-14; 2 Cor 3, 17.

245. 1 Cor 12, 3-13; 6, 11; Tit 3, 4-7.

247. Rom 1, 4; 8, 1-16, 22-27; Gal 4, 6; 6, 7-8; Eph 4, 1-6.

249. 1 Cor 2, 10.

246. 1 Cor 6, 19; 3, 16.

248. 1 Cor 12, 3-13.

250. Rom 5, 5.

251. Rom 8, 9.

252. Eph 4, 30.

253. Mt 28, 19.

254. V. gr. Gal 4, 6 Rom 8, 14-17; 15, 15-16; 1 Cor 12, 4-6; 2 Cor 1, 21-22; 13, 13; Tit 3, 4-6; Hebr 9, 14.

255. Rom 8, 26.

256. Apoc 22, 17.

257. Rom 10, 9; 1 Cor 15, 3-4.

tal como había sido transmitida por Cristo, lo exigía. De este modo se originará el Símbolo de los Apóstoles con su forma trinitaria.

2. Las primeras herejías.

Muy pronto comenzaron los fieles a reflexionar sobre su fe. Principalmente los que procedían del judaísmo se esforzaban por encontrar una armonía entre el mensaje cristiano y sus creencias tradicionales. Este esfuerzo normal, pero difícil, condujo, desde el principio, a graves desviaciones. San Juan alude ya al docetismo que sostenía que la carne de Cristo era pura apariencia, afirmación que llevaba consigo la negación de la descendencia davídica, a rechazar en María la idea de maternidad, a considerar como irreal la muerte de Jesús en cruz, su resurrección, etc. Paralelamente a esa corriente primera se desarrolla otra tendencia opuesta, si bien en muchos puntos una y otra se interfieren. San Pablo tiene que reaccionar contra los falsos doctores que ponían a Cristo en un nivel inferior al de los ángeles; San Judas combate contra los que niegan a Cristo el título de Maestro y Señor único; y San Juan da a conocer, entre los cristianos, a los anticristos que niegan que Jesús sea el Cristo y el Hijo. A finales del siglo primero Cerinto, y después, en el segundo, los ebionitas, consideraron a Jesús puramente como un hombre, sobre el cual, el día de su bautismo, descendió el Cristo que es el Espíritu creado o el Espíritu Santo mismo. La negación de la resurrección de la carne, de la venida final del Salvador y el Juicio final parecen estar ligadas con esta separación entre lo humano y lo divino en Jesús, separación que es el fondo común del docetismo y de la gnosis incipiente. Sin embargo, estas primeras especulaciones teológicas quedaron a una altura muy modesta; pero adquirieron una amplitud considerable entre los judíos esenios o elcasaitas, y sobre todo entre las sectas gnósticas de todo género, las cuales, pretendiendo sustituir la fe vulgar por un conocimiento más elevado de los misterios sagrados, recurrirán para lograrlo a las más extravagantes mixtificaciones de las doctrinas religiosas o filosóficas más contradictorias y con frecuencia más degeneradas. Desde que la revelación divina quedó terminada, la teología empezaba a tropezar.

3. Constitución del Símbolo de los Apóstoles.

Se comprende que ante las herejías que por entonces comenzaban, los primeros Padres, San Ignacio de Antioquía, San Policarpo de Esmirna y San Ireneo de Lyon, entre otros, y los apologetas del siglo segundo se hayan limitado con frecuencia a afirmar su fe usando los mismos términos de la Escritura. Fórmulas estereotipadas, sacadas directamente de la Biblia, se van difundiendo y hacia finales del siglo segundo se incorporaron a los primeros credos, hasta entonces de redacción muy corta. Se refieren al Padre omnipotente, Creador del cielo y de la tierra, cuya autoridad absoluta

era rechazada por los nicolaítas y muchos gnósticos; sobre los misterios terrestres de la vida de Cristo y su doble cualidad de Hijo Unigénito y Señor; sobre los sucesos pasados y los venideros referentes a la economía de la salvación. Pero la Escritura había atribuido siempre estos últimos a la acción del Espíritu divino, y el Espíritu Santo, promotor de la Iglesia, se había hecho y se hacía aún reconocer a través de ellos. Por otra parte, el Hijo se había manifestado en Jesucristo, nacido de la Virgen María, y el Padre se había evidenciado en la ejecución de su omnipotencia en favor del pueblo elegido. Así estas fórmulas bíblicas se iban distribuyendo de un modo natural entre las tres partes del Símbolo y resumían en su desenvolvimiento histórico el proceso de la revelación trinitaria. De este modo la fe de los primeros cristianos permanece esencialmente centrada en la Trinidad, y los misterios de la salvación aparecen en ella como inseparables del misterio divino que progresivamente se va descubriendo en ellos.

4. Los Padres y apologistas del siglo segundo.

Desde el punto de vista de las relaciones entre las Personas divinas proporcionó no escasas ventajas la lucha entablada contra el gnosticismo por los apologistas y por San Ireneo. La afirmación, sin cesar repetida, de que no hay más que un Dios, la reunión de los principales textos escriturarios sobre la distinción y la indivisión, sobre la unión y la comunicación de los tres «términos» divinos, el empleo constante de los conceptos de generación y de Verbo (en la perspectiva cada vez más acentuada del *logos* griego) la frecuente utilización de palabras nuevas, como *ousia*, *homousios* o hipóstasis, impuestas por la controversia, prepara el desarrollo futuro de una teología trinitaria basada no en la gnosis, con desdoro de la fe, sino en los mismos textos de la revelación.

Sin embargo, el hecho de que las Personas divinas se nos hayan manifestado a través de la creación y los fenómenos del *ruah Yahvé*, desvió la atención de ciertos apologistas hacia un camino peligroso. San Justino y Teófilo de Antioquia repiten, de la manera más categórica, de una parte, que el Verbo es engendrado antes de la creación y que, nominal y numéricamente, es distinto del Padre; por otra parte afirman también que es Dios y que propiamente sólo él es Hijo de Dios; y por fin, que el Padre, con la generación del Verbo no queda disminuido en nada, como no disminuye la luz de una antorcha que comunica su llama a otra antorcha, ni nuestro verbo interior expresado, mediante el lenguaje, en nuestra palabra externa.

Pero su modo de hablar deja entrever la suposición de que, anteriormente a la decisión de Dios sobre la creación del mundo, el Verbo no era más que Verbo en potencia, la inteligencia o sabiduría de Dios expresada en la Palabra divina el día en que ésta fué producida antes que toda otra criatura en el momento del acto creador. ¿Tuvieron plena conciencia de ello? ¿Negaron explícitamente la

eternidad y la necesidad del Hijo en la intimidad de Dios? Es dudoso. Pero en todo caso emplearon fórmulas que posteriormente cristalizaron en herejías formales.

II. LAS LUCHAS DEL SIGLO TERCERO EN OCCIDENTE

1. El adopcionismo.

Muy pronto las sectas gnósticas, que habían de sobrevivir hasta el siglo v, salieron del seno mismo de la Iglesia. Así purificada la Iglesia, conocerían, no obstante, en seguida nuevas luchas internas, que coincidían con el nacimiento de las primeras escuelas de teología. En una de ellas, en la de Roma, su fundador, Teodoto, comenzó a profesar el adopcionismo hacia el año 190. Trataba de explicar las sagradas Escrituras aplicando el método de exégesis literal y gramatical sacado principalmente de las obras de Euclides, Aristóteles, Teofrasto y Galeno. Su doctrina reproducía en parte los errores de Cerinto y de los ebionitas, aunque reconocía la maternidad virginal de María; Cristo, confundido con el Espíritu Santo, había bajado sobre Jesús en el día de su bautismo, y aunque sus méritos le elevaban a una categoría divina, era sin embargo puro hombre. La teología sufría con ello un nuevo y grave contratiempo, el de la gramática después del de la gnosis. A pesar de la rápida condenación fulminada por el Papa Víctor, el sistema se perpetuó en Roma mismo en la comunidad cismática de Teodoto; allí encontró, a mediados del siglo III, el apoyo de un tal Artemón, a través del cual pasaría a Pablo de Samosata.

2. El monarquianismo.

En los comienzos del siglo III, la conciliación de la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo con la unidad de Dios, puso frente a frente, ante los ojos mismos del Papado, por una parte a Praxeas con Tertuliano, y por otra a Noeto y Sabelio con San Hipólito. Aunque este último enseñó todavía en griego, el latín se hizo en esta época la lengua usual de la Iglesia de Occidente, y Tertuliano elaborará en esa lengua, el primer vocabulario teológico.

Praxeas, Noeto y Sabelio son ante todo partidarios de la «monarquía», o sea de la unidad absoluta de Dios. De ahí concluían que quien se encarnó, padeció y murió en la cruz fué el Padre. Por eso su sistema recibió el nombre de «monarquianismo» y de «patripasianismo». A pesar de todo, si, como Cristo y como Dios, Jesús es el mismo Padre, como hombre procede del Padre y se distingue de Él; es Hijo; asimismo, es el Hijo el que propiamente sufre la pasión, aunque también sufre con Él el Padre. Así, pues, según el monarquianismo el Hijo es en Jesucristo su naturaleza humana y no tiene otra personalidad que la del Padre. De este modo trata de poner a salvo la unidad de Dios y la divinidad de Jesucristo.

3. Tertuliano.

Para Tertuliano, al principio Dios está solo; no obstante, para reflexionar se forma un concepto (*ratio*) de sí mismo. Pero, según parece, esa sabiduría immanente no es más que una expresión del pensamiento impersonal que constituirá luego la sustancia de la Palabra divina (*logos* o *sermo*). Ésta aparece solamente en el momento de la creación; es la voz del Padre y su palabra eficiente, al mismo tiempo que el fruto de sus reflexiones y el término de su pensamiento. Entonces, y solamente entonces, Dios se hace verdaderamente Padre, así como solamente entonces se realiza la generación del Verbo y su nacimiento perfecto.

Sin embargo, como le es comunicada la misma sustancia del Padre, el Hijo es un verdadero Hijo, y no un vago rumor o algo inconsistente que resuena en el vacío como sucede con la voz humana. Y puesto que el mundo ha sido creado por el Verbo, el Hijo es el primogénito, y, nacido antes que todas las cosas, es el Hijo único, el único verdaderamente engendrado por Dios, el único salido de su corazón. Dios de Dios y luz de luz, este Hijo está siempre en su Padre y con Él, y se distingue de Él sin estar separado de Él, como sucede con el tronco respecto a la raíz, con el río respecto a la fuente que le sirve de origen y al rayo respecto al sol. Pero, el tronco que arranca de la raíz da sus frutos, el río que nace de la fuente tiene con frecuencia sus ramificaciones en otros brazos, como tiene también sus irradiaciones el rayo que parte del sol. De la misma manera, el Espíritu Santo procede en tercer lugar de la sustancia del Padre por el Hijo, que viene a ser como su vicario, y es uno solo y mismo Dios con el Padre y el Hijo.

Éste es el esquema dentro del cual hay que interpretar las expresiones teológicas de Tertuliano: no hay más que un estado divino (*status*), pero con muchos grados (*gradus*); una sola sustancia en Dios (*substantia*), pero reviste diversas formas (*formae*); un solo poder (*potestas*), pero manifestado a través de diferentes aspectos (*species*); un solo ser (*unum, non unus*), pero varios singulares; un solo Dios, pero numéricamente tres realidades sustanciales (*substantivae res*) o personas (*personae*). De este modo, la monarquía no tiene por qué temer nada del misterio del orden doméstico (*oeconomia*) que hay en Dios y que establece la unidad en trinidad. Tertuliano encontró pues la fórmula hoy día clásica: «Tres Personas, una sola sustancia», y sería el primer gran teólogo de la Trinidad, si es que su sistema no excluyera, sin que quizás tuviese él conciencia de ello, la eternidad del Hijo y la del Espíritu Santo, su carácter necesario y la inmutabilidad divina.

4. San Hipólito y Novaciano.

Muy afín a la doctrina de Tertuliano es la de San Hipólito. Con la distinción entre *ratio* y *sermo* de Tertuliano se corresponde en San Hipólito la de *logos endiathetos*, palabra interior, y *logos*

prophorikos, palabra pronunciada, expresión utilizada ya por Teófilo de Antioquía. El Verbo eterno, sabiduría e inteligencia, parece tener en él más consistencia: único al principio, Dios no dejaba de ser múltiple. Por el contrario, el Hijo, cuyo nacimiento se manifiesta desde la creación del mundo, no queda completado más que por su encarnación, y el Espíritu Santo no es mencionado como Persona (*prosopon*), aunque forme parte, en tercer lugar, del orden doméstico divino.

Novaciano, en su *De Trinitate*, verdadero tratado de teología trinitaria compuesto hacia mediados del siglo como explicación del símbolo, se ocupará de nuevo de los temas de sus dos predecesores. Pero si admite, siguiendo a San Hipólito, los tres estados del Verbo, el nacimiento y la concepción del Hijo son, en Novaciano, eternos, de tal modo que el Padre es siempre Padre, y cuando, en el momento de la creación, profiere su Verbo, hay entonces no un nacimiento sino una procesión. Por otra parte, el Hijo es la misma sustancia divina, una sustancia común a la del Padre. De ahí que, si el Padre es anterior al Hijo, únicamente lo es en cuanto Padre y, si el Hijo es una segunda Persona junto al Padre, lo es únicamente en cuanto Hijo. Por este camino se va esbozando la teoría de las relaciones posteriormente desarrollada. En cuanto al Espíritu Santo, tiene una eternidad divina, y sus relaciones con el Hijo son análogas a las del Hijo con el Padre.

III. LA TEOLOGÍA DE LA ESCUELA ALEJANDRINA EN EL SIGLO TERCERO

1. Clemente de Alejandría.

Mientras Occidente se debatía en luchas que carecían de fundamento filosófico, Alejandría llegó a ser, desde la segunda mitad del siglo segundo, el centro intelectual de la cristiandad, debido a la utilización sistemática de la filosofía para promover la sistematización científica de la fe. Clemente fué profesor en Alejandría a finales del siglo. Tuvo una idea muy elevada de Dios, y pretendió llegar al conocimiento de su naturaleza a través de negaciones sucesivas. En este Dios único distinguía tres términos: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Logos-Hijo, distinto del Logos inmanente del Padre, fué engendrado sin comienzo, si bien es cierto que el Padre y el Hijo han existido siempre juntos el uno en el otro, tienen los mismos atributos y no son más que un Dios (en el género neutro). La procesión del Logos en la creación, no constituye para él el acceso a un nuevo estado.

Pero, desgraciadamente, al lado de estas afirmaciones, se ven en Clemente expresiones ambiguas por las que le acusó Focio de colocar al Logos en el rango de las criaturas y de admitir tres Verbos: el Logos del Padre que sería distinto de Él, el Logos-Hijo, y un Logos emanado al que propiamente le convendría la encarnación.

Por otra parte, los modernos reprochan a Clemente o ser subordinacionario o ser modalista (otro nombre dado a los monarquianos o sabelianos).

2. Orígenes.

Orígenes, elevado a los 18 años, hacia el 203, a la jefatura del Didascaleion de Alejandría, eclipsará a Clemente. Dios es soledad y unidad. Según los sabelinos se trata de una unidad no solamente de la sustancia (*ousia*), sino también del supuesto; el Padre y el Hijo no se distinguen, según los sabelianos, más que por los aspectos con que Dios se nos manifiesta a nosotros, sin distinción numérica ni hipostática. Orígenes, por el contrario, sostiene que el Hijo, como Persona, es distinto del Padre, una segunda hipóstasis, un segundo Dios. No se debe creer, sin embargo, como algunos herejes, que solamente una parte de la sustancia divina se ha transformado en Hijo, o que éste haya sido sacado de la nada como una sustancia extraña en el momento de su procreación por el Padre, como si hubiese existido el Padre cuando aún no existía el Hijo. El Verbo, Sabiduría engendrada eternamente, de la sustancia del Padre y consustancial a Él (*homoousios*), Dios, no por participación, sino por su misma sustancia, es como el esplendor de la luz eterna, y la luz resplandece siempre necesariamente. En cuanto al Espíritu Santo, hay quien no tiene un elevado concepto de su divinidad; no es ni una obra ni una criatura de Dios; el Padre es el único no engendrado, y el Verbo es el único Hijo, porque es el único engendrado. Es, pues, necesario afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo. Así, la mónada divina es tríada, la unidad es trinidad, una unidad en tres hipóstasis. Pero Orígenes fluctúa mucho en el empleo de los términos *ousia* e «hipóstasis», y cuando trata del origen de las cosas o de la vuelta de éstas a Dios, entonces, el filósofo y el místico, menos precisos que el teólogo, establecen una verdadera subordinación de las Personas divinas entre sí.

3. San Dionisio de Alejandría.

San Dionisio, discípulo de Orígenes, luego director del Didascaleion y finalmente obispo de Alejandría, desde 248 a 265 poco más o menos, va a enfrentarse directamente con el sabelianismo, sistema que, a pesar de su condenación en Roma, se difundía por entonces en Egipto bajo una nueva forma, el modalismo. Dios, afirmaban los partidarios de esta doctrina, es una mónada simple e indivisible, la cual, por una dialéctica de dilatación y de sistole, va adquiriendo sucesiva y temporalmente el nombre y el valor de Verbo creador, de Padre legislador, de Hijo redentor y de Espíritu santificador. Así, el Padre no ha sufrido, como afirmaban los antiguos patripasianos; el hombre en Cristo deja de ser Hijo con la venida del Espíritu, y no hay ninguna primacía del Padre en la única hipóstasis divina (llamada frecuentemente *uiopator*, Hijo-Padre),

única entre esas personificaciones transitorias (*prosopon* era, en su origen griego, la máscara de que usaban los actores para representar un personaje).

Por reacción contra esta teoría, San Dionisio de Alejandría fué demasiado lejos, y por ello se vió denunciado ante el papa San Dionisio en Roma (259-268). Se le acusaba de haber separado, dividido, seccionado al Hijo respecto al Padre, de haber negado que el Padre hubiese sido siempre Padre y el Hijo siempre Hijo, de haber rechazado la consustancialidad (*homoousis*), de haber hecho del Hijo una criatura (*poiema*) distinta del Padre por su sustancia (*ousia*), aunque no por su naturaleza (*physis*). Dionisio de Roma pidió al de Alejandría que se explicase, y formuló su propio pensamiento, condenando al mismo tiempo a los modalistas y a los que dividían la monarquía en tres potencias, tres divinidades o tres hipóstasis distintas, totalmente separadas las unas de las otras; afirmaba que era totalmente necesario recapitular y reducir la tríada divina a la unidad; rechazaba el error insostenible de los que disminuían, por la palabra creación, la dignidad y la eminente superioridad del Señor y su unión con el Dios del universo, ya que el Hijo ha existido siempre pues está en el seno del Padre y es uno con Él. Dionisio de Alejandría se justificó. Proclamó que el Padre ha sido siempre Padre, y el Hijo, luz de luz, siempre Hijo. Admitía la consubstancialidad, si bien prefería evitar la palabra *homoousios* no empleada por el papa y que tampoco se encuentra en la Escritura. Protestaba que jamás había tenido la pretensión de hacer de Dios el creador y el demiurgo del Hijo en el sentido estricto de la palabra. Los oradores, decía, son llamados los creadores del discurso; en realidad son padres de los mismos, porque el espíritu, como es una palabra inmanente, pasa a la palabra que le manifiesta al exterior y permanece en ella. El Padre y el Hijo son también uno, aunque dos, y el uno en el otro. De este modo prolongamos la mónada en la tríada, sin dividirla, y recapitulamos la tríada en la mónada, sin disminuirla tampoco.

IV. LA CRISIS ARRIANA Y EL SÍMBOLO DE NICEA

1. Pablo de Samosata.

Hacia mediados del siglo III se crea la escuela de Antioquía con los sacerdotes San Luciano y San Doroteo, partidarios acérrimos del obispo Pablo de Samosata. Según este último, en la única persona (*prosopon*) divina, se puede distinguir perfectamente una sabiduría (*sophia*) y un verbo (*logos*), y se puede llamar a éste último, Hijo en cuanto es pronunciado y en cierto modo engendrado desde la eternidad. Pero este Verbo no hipostasiado es consustancial (*homoousios*) al Padre, o sea, una sola sustancia con él, porque si fuese una sustancia (*ousia*) distinta e igualmente divina, y por lo mismo consustancial (*homoousios*) al Padre, en el sentido de tener

una sustancia idéntica a la suya, como dos hombres tienen la misma naturaleza, entonces, en virtud de los principios de la filosofía platónica de la participación, sería necesario admitir una sustancia (*ousia*) superior de la cual se derivasen el Padre y el Hijo. De este modo Pablo de Samosata negó la personalidad del Hijo y derivó hacia el adopcionismo, haciendo de la presencia del Verbo en Jesús una pura moción extrínseca y una simple inhabitación como en un templo, pues, al parecer, no quería sacrificar la personalidad propia de Cristo, ni la divinidad del Padre y del Hijo, atestiguadas ambas en el evangelio. Su condenación en Antioquía mismo, donde era obispo, por dos concilios sucesivos, el del año 264 y el del 268, trajo consigo, de momento, la proscripción del término *homousios*.

2. Arrio.

Con la escuela de Antioquía hay que relacionar a Arrio (256-336), discípulo muy adicto de Luciano de Antioquía, lo mismo que su amigo el obispo Eusebio de Nicomedia, a quien Arrio llamaba su "colucianista". No obstante, Arrio fué ordenado sacerdote el 310 en Alejandría, y hacia el 323 propuso claramente su doctrina. Dios no puede engendrar ni puede ser engendrado, porque esto, según Aristóteles, supone composición, división, cambio, y por lo mismo requiere un ser corpóreo; su sustancia es, por tanto, incommunicable y consiguientemente única. Fuera de él, todo está creado de la nada por su libérrima voluntad, tanto que el mismo Verbo ha sido hecho (*genetos, factus*); es el instrumento de que Dios se ha valido para la creación del mundo; como intermediario que es entre Dios y el mundo, no es ni consustancial a Dios (*homousios*) ni forma parte del mundo; ni es eterno ni enrolado en el tiempo. Si se le llama Dios, aunque en realidad no lo sea, se entiende únicamente en el sentido en que son llamados hijos de Dios en la Escritura los justos; por esa razón se le llama Hijo o engendrado (*genetos, genitus*), aunque en realidad sea totalmente extraño a la sustancia del Padre y a su divinidad, y no tenga con ella ninguna semejanza (*anomoios*); en cuanto que Dios le ha adoptado por gracia en previsión de sus méritos es Logos o Sabiduría, y en cuanto que tiene por participación esos atributos divinos es impecable e inmutable, si bien por naturaleza es mutable y capaz de engaño. Por su elevada moralidad es digno de la gloria divina y de nuestros homenajes, y es igualmente superior a cualquiera otra criatura. Esto se debe a que Dios no puede producir otra criatura más excelente y también a causa de su incesante progreso en la perfección. Respecto al Espíritu Santo, aunque forme una triada con el Padre y el Hijo, es no obstante una hipóstasis muy inferior incluso al Hijo.

3. El Concilio de Nicea.

Un Concilio convocado en Alejandría por el patriarca Alejandro († 328) condenó inmediatamente a Arrio, quien se retiró al lado de

su amigo Eusebio de Nicomedia († 341-342). Éste había de ser posteriormente el alma de todas las intrigas que se tramaron en la corte imperial para hacer desaparecer a los defensores de la fe de Nicea y rehabilitar a Arrio y a los arrianos, primero bajo Constantino († 337) y luego en los comienzos del reinado de Constancio († 361). Dos cartas encíclicas de Alejandro tomaron, casi palabra por palabra, la contrapartida de las tesis de Arrio, aunque no usa la palabra *homoousios*. La cuestión promovió un gran revuelo, y el emperador convocó el primer Concilio ecuménico de Nicea el año 325. Arrio fué desterrado y con él los principales de entre sus partidarios. A pesar de todo, la definición del dogma no se hizo sin dificultades, pues algunos padres del Concilio, agrupados en torno a Eusebio de Cesarea, temían que, considerando al Hijo engendrado de la sustancia del Padre, se hiciese al Padre y al Hijo dos sustancias corpóreas; rechazaban además el término *homoousios* como impregnado de sabelianismo. A pesar de todo, el símbolo fué aceptado por todos los obispos menos por dos. En él se declaraba al Hijo engendrado de la sustancia del Padre, no hecho, consustancial al Padre, verdadero Dios de Dios verdadero, y se lanzaba anatema contra los que afirmasen que no había existido siempre, que había sido sacado de la nada, o de una hipóstasis o sustancia (*ousia*) extraña, que era creado, sujeto a mutaciones y capaz de inclinarse hacia el mal.

Pero Constantino, al reconocer oficialmente a la Iglesia, se había creído con el poder de dominarla políticamente. Sus ingerencias en las discusiones dogmáticas, y las de sus sucesores, favorecidas por las muchas intrigas de que era escenario la corte imperial, desencadenaron en el mundo cristiano desórdenes sin cuento que no dieron fin hasta después de la muerte de Constancio (361). Destaquemos solamente el llamamiento de Eusebio de Nicomedia el año 328, como el de Arrio poco después, en 330; los destierros de San Atanasio (335-337; 40-46; 56-62; 62-63; 65-66), Marcelo de Ancira (336-338), el papa Liberio (355-358) y San Hilario (356-360), y los muchos concilios locales con fórmulas de fe más o menos infectadas de arrianismo.

4. Los nicenos.

El problema doctrinal había quedado resuelto en Nicea, mas no sin posibles tergiversaciones del dogma en lo futuro. Si el símbolo adoptado condenaba claramente a Arrio, llegó sin embargo a ser interpretado hasta en un sentido modalista. En particular Marcelo de Ancira, acérrimo niceno, y sostenido por mucho tiempo por San Atanasio, considerando como imposible el reducir a la unidad las tres hipóstasis previamente poseídas, partía en sus explicaciones de una mónada indivisible, persona (*prosopon*) única, en la que el Verbo no era más que una potencia operativa, eterna y consustancial (*homoousios*); a través de extensiones sucesivas, esta potencia pasaba al acto en el momento de la creación, en el de la encarnación

y de la manifestación del Espíritu. De este modo el Verbo no se hacía Hijo sino por una moción sobre la humanidad de Jesucristo y solamente hasta la parusía en que entraría de nuevo en Dios. Fotino, obispo de Sirmio, y discípulo de Marcelo, que sostenía abiertamente el adopcionismo de Pablo de Samosata, y la unidad de hipóstasis en Dios, terminó por comprometer a su maestro, a pesar de las retractaciones de éste ante el Papa, e hizo caer en descrédito el *homoousios* de Nicea defendido por él con ardor.

Por su parte, San Atanasio (295-373), patriarca de Alejandría durante cuarenta y cinco años (328-373) y campeón del antiarrianismo, podía prestar un flanco abierto a la crítica. Su doctrina es indudablemente impecable. El Hijo, imagen perfecta del Padre, es eternamente y el único engendrado de su sustancia, la cual le es comunicada en su plenitud sin división ni partes, en un acto consentido aunque necesario, pues la fuente no puede menos de manar y la luz resplandecer. El Espíritu Santo, a su vez imagen y sople del Hijo, sacado de su propia sustancia, existe por él en Dios, y su naturaleza (*physis*) es la de Dios. Finalmente, la Trinidad no se ha hecho sucesivamente, sino que en ella hay, desde la eternidad, una sola divinidad y una sola gloria. Sin embargo, el vocabulario de San Atanasio carece de precisión técnica. Por evitar la palabra *prosopon*, a causa del sabor modalista que tenía en un principio, e identificando «hipóstasis» con *ousia* no tenía términos para designar a las Personas divinas. Por otra parte rechazaba las palabras *homoios* y *homoiousios* (semejante en sustancia), porque expresaban solamente una semejanza accidental o participada, sin identidad específica y sin relación alguna de origen; a pesar de todo las empleó con frecuencia. Finalmente, su insistencia sobre el *homoousios* aplicado al Espíritu Santo, lo mismo que al Hijo, y sus largas y cordiales relaciones con Marcelo de Ancira, podían hacerle pasar por modalista ante sus adversarios nada benévolos para con él. No obstante, San Atanasio proclama la identidad y la unidad de sustancia y divinidad del Padre y del Hijo, pero no los considera «uno» e «idéntico» más que en el género neutro; los distingue numéricamente (el Hijo es distinto del Padre, en el género masculino) y define con precisión el *homoousios* en el sentido de dos seres de la misma sustancia o de la misma naturaleza (*physis*), uno de los cuales tiene su origen en el otro.

5. Los antinicianos.

Contra los fotinianos y contra el partido de Atanasio se levantan bajo Constancio (350-361) tres grupos de antinicianos, sucesivamente apoyados por el emperador. En primer lugar están los anomeos o eunomianos (Eunomio), arrianos rígidos para quienes el Hijo es creado por Dios y es distinto de Él por naturaleza (*anomoios*). En otro extremo están los homeousianos o basilianos (Basilio de Ancira), semiarrianos, quienes establecen el *homoiousios* (semejante en sustancia) como término que explicaba mejor que el

homoousios (identidad sustancial) la distinción entre el Padre y el Hijo, y los consideraban como hipóstasis; en el medio estaban los homeos o acacianos (Acacio de Cesarea), tercera corriente que trata de agrupar de nuevo a los antinicensos en torno a la palabra *homoios* (semejante). Al problema del Hijo se añade por otra parte la cuestión del Espíritu Santo. Arrio y Eunomio habían hecho de él una criatura del Hijo; a partir del 360 muchos semiarrianos negaron su divinidad. Son los neumatómacos (que suprimen el Espíritu), también llamados macedonianos (Macedonio) o maratonianos (Maratonio), y hacia la misma época, entre los mismos antiarrianos aparecen muchos que no ven entre el Espíritu Santo y los espíritus angélicos más que una diferencia de grado, no de naturaleza. A éstos les llamó Atanasio tropicistas, o sea los que explican la Escritura por tropos o metáforas.

V. LA REACCIÓN NICENA Y EL SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO (381)

La solución política del problema trinitario se hace posible en Occidente con la muerte de Constancio (361), y será una realidad definitiva con la elección de San Ambrosio para el obispado de Milán (374). En Oriente, en cambio, hay que esperar hasta la muerte de Valente y a la elevación de Teodosio al poder (379). En cuanto a la solución doctrinal, en la Iglesia latina será obra de San Hilario y San Ambrosio, y en la Iglesia griega de los Padres capadocios. Por su parte San Atanasio será el alma de la reacción nicena cuyo triunfo no tendrá la suerte de ver.

1. San Hilario.

San Hilario de Poitiers (hacia 315-367), gracias a sus cuatro años de destierro en Oriente (356-360), conocía al detalle las diferentes corrientes arrianas, y debido a la precisión de su vocabulario latino evitó los equívocos a que dió lugar la terminología griega. Los conceptos de *ousia* y de *hypostasis* están ciertamente mal definidos en el lenguaje patristico. La hipóstasis es literalmente la sustancia. Pero con ella se puede designar bien al individuo singular sujeto de acciones personales (Pedro o Pablo), bien su naturaleza (*physis*) que le coloca en una especie determinada (la especie humana). Entendida en el primer sentido, la hipóstasis no es participada por otro individuo; en cambio en el segundo es comunicable, como ocurre cuando un hombre engendra a otro hombre. Lo mismo sucede con la palabra *ousia*, aunque literalmente se corresponda con la de esencia. Por otra parte, anteriormente se ha visto que el término *prosopon* tiene en sus orígenes un sabor modalista. Tertuliano en cambio, desde muy atrás, había distinguido en latín la sustancia (en el segundo sentido) y la persona, de tal modo que

el término «consustancial» no tenía, entre los occidentales, el carácter sabeliano que entre muchos orientales tenía el término *homoousios*.

Identificando los conceptos de sustancia y de naturaleza, término que opone al de persona, San Hilario emplea con frecuencia la terminología esbozada por Tertuliano, y hasta la precisa más, reemplazando la expresión *substantivae res*, aplicada por él a las Personas, por la palabra *subsistens*, término en que la «hipóstasis» griega entendida en el primer sentido encuentra su equivalente latino. En cuanto al *homoiousios* de los semiarrianos, trata Hilario de hacer ver que implica el *homoousios* de los nicenos, o sea, una perfecta semejanza sustancial que en Dios comprende una unidad sustancial absoluta. A su vez el Espíritu Santo, que lo recibe todo del Padre por el Hijo, tiene la misma naturaleza que ellos. Así, no hay en Dios más que una sustancia, pero tres Personas, o como dijo Victorino, hacia la misma época, tres subsistencias. A esto añadirá San Ambrosio únicamente que, aunque el Padre haya engendrado de su seno a la segunda Persona como Hijo, y la haya exhalado de su corazón como Verbo, no tiene ni el carácter accidental de nuestra palabra interior, ni la exterioridad de la palabra pronunciada, y no es en su carácter de necesidad ni el fruto de una voluntad libre ni el resultado de una violencia ejercida sobre la naturaleza.

2. Los Padres capadocios.

En cuanto a la terminología griega será definitivamente fijada por los Padres capadocios, San Basilio (330-379), su hermano San Gregorio de Nisa (hacia 335-395), su amigo San Gregorio Nacianceno (hacia 330-390) y el primo hermano de éste último, San Anfiloquio de Iconio (hacia 340-403). Efectivamente, ellos explicaron con toda precisión la palabra *ousia* como lo que es común a los seres de la misma especie e igual en todos, y la palabra «hipóstasis» como lo que es propio de cada uno y le diferencia de los demás. Ambas se diferencian entre sí como lo indeterminado y lo determinado, lo general y lo particular, el término universal y el nombre singular. De este modo, la hipóstasis incluye la esencia añadiendo sobre ésta los caracteres individuales que le permiten existir aparte de la esencia, distinguiéndola de las otras individualidades de la misma especie.

Según esto, en Dios hay tres individualidades completas, separadamente hipostasiadas, numericamente distintas y caracterizadas por sus propiedades. Pero, y en esto está el misterio, la esencia divina, aunque existe en cada una de las hipóstasis, y no separada de ellas, y a pesar de no ser ella, la esencia, una hipóstasis, es no obstante individual, única, de tal modo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios y tienen una sola esencia. Esto es lo que significa el término *homoousios*, y lo que no expresa suficientemente el *homoiousios*. Ahora bien, ¿cuáles son las características de cada hipóstasis? El Padre es fuente, origen, principio; se distingue por su no-generación, como el Hijo se distingue por su

generación eterna y el Espíritu Santo por su procesión del Padre por el Hijo. Mas esta comunicación de la sustancia divina se hace sin división ni disminución, aunque entre las tres hipóstasis hay una unidad absoluta de voluntad, de conocimiento y de operación, y exclusión absoluta de más o menos.

3. Armonía entre los homoousianos y los homeousianos.

Con los elementos doctrinales elaborados por los Padres latinos y capadocios, a partir del año 361 se va a rehacer la unidad de la cristiandad gracias a la armonía de los homeousianos y acacianos de buena fe con los nicenos. Únicamente se exigió a los obispos disidentes el reconocimiento del símbolo de Nicea y la abjuración del arrianismo. Aceptaron en masa el *homoousios* cuando les explicaron el sentido exacto y se añadió una condenación formal del sabelianismo. Toleraron que se pudiese hablar de una o tres hipóstasis, según el significado dado a esta palabra. Condenaron, finalmente, a los macedonianos, neumatómacos y otros adversarios de la doctrina del Espíritu Santo y se afirmó su divinidad y consustancialidad. La actitud de San Atanasio en Alejandria, de San Hilario en la Galia y en Italia, y luego del papa San Dámaso en Roma, fué aceptada definitivamente en Oriente en el Concilio de Constantinopla (381), el cual, de regional que era en sus comienzos, pasó a tener valor de Concilio ecuménico. Fué lanzado el anatema, de una parte, contra los eunomianos o anomeos (arrianos estrictos), los arrianos o eudoxianos (homeos) y los semiarrianos macedonianos o neumatómacos, y por otra, contra los sabelianos, marcelianos y fotinianos. La exposición doctrinal de los Padres se ha perdido desgraciadamente, pero su sustancia se conserva en el Símbolo llamado Niceno-constantinopolitano (nuestro Credo de la misa, menos el *Filioque*), si bien es cierto que este último no procede directamente del concilio de 381.

4. La adición del Filioque.

El problema trinitario en lo sucesivo no dará lugar más que a un gran conflicto, pero un conflicto que contribuirá decisivamente al cisma de las iglesias de Oriente. Es la cuestión del *Filioque* (= y del Hijo) introducida en el símbolo a propósito de la procesión del Espíritu Santo. Esta adición apareció por vez primera en el Concilio de Toledo en 589; en la corte de Carlomagno se la encuentra hacia el 780 y en Italia poco después. En lo sucesivo, los emperadores se hicieron sus campeones, y los griegos sus encarnizados adversarios. En cuanto a los papas, aprobaron ciertamente la doctrina de los latinos, pero se opusieron a ella durante mucho tiempo, tanto por tradición como por prudencia, y la fórmula no fué aceptada en Roma hasta comienzos del siglo once.

Al lado de esta cuestión puramente práctica, y por debajo de la misma, hay planteado un problema doctrinal importante: el

Espíritu Santo, ¿procede solamente del Padre, tanto que el Hijo no sea más que una especie de canal por donde se desliza en él la sustancia divina, o hay que atribuir al Hijo una parte activa en la procesión del Espíritu Santo, de tal modo que esté en un plano de igualdad con el Padre? Los Padres griegos habían sostenido siempre que el Espíritu procede «del Padre por el Hijo», y en Oriente casi únicamente San Cirilo de Alejandria († 444) había empleado esta expresión en el sentido del *Filioque*, afirmando incluso que el Espíritu era «del Hijo». Mas los teólogos orientales posteriores no le siguieron e incluso algunos, como Teodoreto, habían rechazado la interpretación estricta de las fórmulas de San Cirilo como una blasfemia. San Agustín (354-430), al contrario, había expuesto que el Espíritu Santo procedía del «Padre y del Hijo», aunque del Padre a título de principio, y su doctrina fué aceptada en toda la Iglesia latina.

El primer conflicto entre el Oriente y el Occidente se originó en el siglo VII, porque Martín I, en una carta a los Orientales, utilizó la expresión agustiniana. Pero San Máximo disculpó al Papa ante sus compatriotas afirmando que el *Filioque* de los latinos equivalía al «por el Hijo» de los griegos. Después de un nuevo choque en el Concilio de Gentilly (767), y a pesar del reconocimiento que el papa Adriano hizo de la tradición griega, Carlomagno ordenó condenar a ésta en los Concilios de Friul (796) y de Aquisgrán (809). La diferencia será agravada por Focio en 867, y llegará a ser una piedra de escándalo para la reconciliación de la iglesia griega con la latina, cuya profesión de fe, a partir del siglo XI, llevará consigo obligatoriamente la afirmación del *Filioque*.²⁵⁸

C. TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD

La teología de la Trinidad, verdaderamente no empieza sino con San Agustín (354-430). Efectivamente: sus predecesores se preocuparon de formular de una manera precisa el dogma de un solo Dios en tres Personas, más bien que de hacer de Él una interpretación inteligible. En este sentido sus esfuerzos se limitaron al empleo de metáforas. El gran doctor latino, por el contrario, se encuentra ante los datos dogmáticos ya sólidamente establecidos, y así es el primero en intentar dar una idea completa del misterio. Con este fin recurre a las teorías elaboradas en el lenguaje filosófico, dirigiendo su atención a dar una interpretación exacta de la revelación en su conjunto: Unidad y Trinidad, nombres y caracteres propios de cada una de las tres Personas, atributos y obras de la divinidad

258. El magnífico símbolo *Quicumque*, erróneamente atribuido a Sna Atanasio, ha sido compuesto, sin duda alguna, en Galia entre el 430 y el 500 y se ha introducido después del siglo X en el oficio romano, en el que, hasta la reciente reforma litúrgica (Decreto de 23 de marzo de 1955), se rezaba los domingos en Prima. Ahora se reza sólo el día de la Trinidad.

apropiados a una o a otra de las Personas en la Escritura, «inhabitación» de Dios trino en el alma en gracia, «misiones» personales del Hijo y del Espíritu Santo. Las dos explicaciones agustinianas principales, la «psicológica» y la «doctrina de las relaciones», aparecen como complementarias una de otra; los autores medievales se vuelven a ocupar de ellas y nosotros las recogemos en Santo Tomás.

I. PROCESIONES ETERNAS DE LAS PERSONAS DIVINAS

Hablando de Jesucristo y del Espíritu Santo, emplea la Biblia cierto número de expresiones que dan a conocer las relaciones de ambos con el Padre. Las traducciones de San Jerónimo han difundido principalmente la palabra latina *procedere*,²⁵⁹ la cual posteriormente adquirió valor técnico. Su generalidad y el sentido preciso que tiene en el lenguaje teológico la hacen indispensable, tanto más cuanto que las fórmulas como «venir del Padre» o «salir del Padre» responden a ideas insuficientemente depuradas, y tienen el peligro de derivar hacia posturas heterodoxas. Es cierto que en la Escritura se trata casi siempre de la venida a nosotros, del Hijo y del Espíritu, y no de sus procesiones eternas en el seno del Padre. Pero aquélla supone a éstas, como se verá más tarde, y nosotros hemos llegado a su conocimiento en la manifestación externa hecha a los hombres a través de un proceso evolutivo de la revelación.

1. La explicación psicológica.

Los sabelianos entendieron las procesiones divinas en el sentido de que Dios se manifiesta a través de diversas obras — asunción de una humanidad por ejemplo o promoción de la Iglesia —, y nosotros damos a esas manifestaciones nombres diversos en función de las distintas actividades que sucesivamente van desarrollando. Pero esa interpretación se opone a los textos escriturarios donde se afirma la distinción real de las Personas y su existencia simultánea. Arrio, por su parte, concibió la procesión del Hijo como la de un efecto que procede de su causa; es hacer de Cristo una criatura, cuando en realidad se nos presenta como Dios. Algo parecido sucede tratándose del Espíritu Santo. El error común de ambas tesis consiste en no colocar en Dios mismo las procesiones divinas, aplicando brutalmente a la divinidad los conceptos empleados para expresar los procesos físicos. Dios es espíritu y nosotros fuimos creados a su imagen. Es pues necesario, para hacernos una idea de su vida íntima, recurrir no a la causalidad material, sino a la actividad de nuestro ser espiritual. La explicación se nos plantea inmediatamente: las procesiones del Hijo y del Espíritu responderían a la concepción de una idea y al surgir del amor de lo íntimo de nuestro

259. Por ejemplo, Ioh 8, 42; 15, 26.

propio espíritu. Intentemos pues, con estos preámbulos, guiados evidentemente por nuestra fe, representarnos, de una manera tan exacta como sea posible, cómo pueda realizarse esto en Dios. Así precisaremos nuestra doctrina. Luego vendrá la ocasión de confirmarla, demostrando que responde a los datos de la revelación y de nuestra semejanza con Dios.

2. La generación del Verbo.

La acción de los cuerpos minerales tiene siempre un término extrínseco a su principio; por ejemplo, la acción corrosiva del nitrato de plata. Con la vida, los procesos intrínsecos aparecen cada vez más inmanentes a medida que nos elevamos en la escala de los seres vivientes. Las plantas y los animales, con el juego convergente de sus distintos y múltiples órganos, elaboran en sí mismos las semillas, que se separan luego para la prolongación de la especie y constituirán nuevos individuos. La actividad psíquica se desarrolla dentro de los sentidos en provecho inmediato del animal mismo, llevando consigo, no obstante, sucesivas operaciones, desde la recepción de la excitación externa hasta la formación de imágenes y su retención en la memoria. Finalmente, el conocimiento intelectual termina en el mismo sujeto con la posesión de la idea. Esta antigua dialéctica ha sido nuevamente esbozada de una manera admirable por Valéry: «*Palma...* parecida al que piensa y cuya alma se ocupa de acrecentarse con sus dones.» Mas ¿por qué no impulsarla más allá, hasta Dios, y no admitir en su intimidad alguna expresión de su pensamiento? ¿Por qué esto que nosotros vemos en todos los grados en la escala de los seres vivientes no se va a encontrar de una manera semejante en el centro de la vida divina, de la cual es un reflejo acá abajo toda vida creada? ¿Por qué la divinidad no va a poder dar, ella también, su fruto?

Sin embargo debe realizarse aquí también la ley de la inmanencia progresiva que hemos visto examinando las criaturas. Desde el grano o el niño hasta la idea, la interioridad iba creciendo, y el desarrollo de las operaciones se iba simplificando hasta el extremo. No obstante, en nuestro espíritu subsiste cierta multiplicidad y una relativa exterioridad. Nuestra inteligencia se ve obligada a extraer su objeto de las imágenes elaboradas por los sentidos antes de representársele, y se entrega a una serie de confrontaciones y de raciocinios, de análisis y de síntesis que duran toda la vida sin llegar en ningún momento a la última palabra del universo. Nuestro pensamiento, por otra parte, gira sobre el mundo exterior más que sobre sí mismo, y no capta su naturaleza más que por reflexión sobre el ejercicio de su propia actividad, en una incesante búsqueda comenzada y nunca terminada. Finalmente, toda idea, aunque participe de nuestra existencia y sea modelada según nuestra sustancia, es inevitablemente extraña a nuestra propia esencia. Tiene su densidad ontológica personal, algo así como el niño tiene su peso en el seno de su madre.

En Dios, por el contrario, Pensamiento puro, la idea debe brotar de un solo golpe en un acto eterno y llegar al instante a su término. Por otra parte, no puede representar más que a Dios mismo, pues no piensa las cosas sino como imitaciones variadas y deficientes de su plenitud absoluta. Esa idea es pues una verdadera imagen de la divinidad, coeterna y perfecta. Por fin, si extendemos aquí la inmanencia hasta su límite extremo, es preciso que la idea expresada sea totalmente consustancial a Dios, de tal modo que no tenga en la inmensidad del ser divino una esencia propia, aunque fuese igualmente divina.

Pero subiendo a través de los diversos escalones de la vida, hemos visto que los frutos de nuestros actos pierden en individualidad y semejanza lo que ganan en interioridad. El niño que sale del seno materno tiene la misma naturaleza que la madre y una personalidad propia. La imagen formada en los sentidos, e incluso aquella en que se acumula todo lo que interiormente sentimos, y que es como la presencia en nosotros de un doble imaginativo, no está dotada de sensaciones, aunque sea una representación adecuada del objeto, y no es tampoco subsistente, aunque se conserve intacta en el tesoro de la memoria. A su vez, la idea, la idea única en que quisiéramos, en vano, traducir cuanto existe fuera de nosotros, y todo lo que somos, ese esbozo interminable cuyos elementos dispersos entre nuestros múltiples pensamientos no somos capaces de unificar, no podría recibir nuestro soplo de vida y llegar a ser en nuestra imagen una forma pensante.

Mas si Dios reúne en su simplicidad todas las perfecciones distintas distribuidas entre las criaturas, la idea que se hace de sí mismo ¿no debe, para salvaguardar la inmanencia absoluta del Pensamiento eterno, no solamente identificarse en su esencia con la naturaleza divina, sino incluso, para conservar toda la riqueza de una generación, adquirir una personalidad verdadera y una distinción real en una semejanza perfecta? Ambas cosas, por lo demás, se verifican a la vez, porque una identidad de naturaleza sin distinción de Personas realizaría en Dios la interioridad absoluta del conocimiento, suprimiendo radicalmente la existencia de toda idea, y, a la inversa, una distinción de Personas sin unidad de naturaleza daría por tierra con toda inmanencia en la vida divina.

3. La procesión del amor.

Cuando examinamos el mundo encontramos en él algunos centros de propiedades y operaciones constantes que llamamos, por ejemplo, hidrógeno, oxígeno o carbono. Estos nombres pasan a ser nombres específicos cuando vemos que muchos de esos centros, subsistiendo separadamente, tienen las mismas propiedades. La filosofía llama a esos centros «naturalezas», en cuanto que su operación más esencial, cuando son seres vivos, es dar «nacimientos» a nuevos centros del mismo tipo. Luego, variando los términos de la experiencia, declara que cada especie, por razón de su determinación específica, tiene

una inclinación «natural» a cierto número de operaciones que le son propias. Los animales y los hombres adquieren por el conocimiento determinaciones nuevas, imágenes o ideas. Éstas, a través de los sentidos o de la inteligencia, vienen como a incorporarse en la naturaleza, que de este modo, en función del objeto conocido, ve fijar al detalle su orientación básica, y su dinamismo fundamental se manifiesta, en consecuencia, en distintas reacciones afectivas gracias al juego de la afectividad sensitiva o espiritual.

Si el objeto que percibimos se adapta a nosotros, nuestro primer movimiento es complacernos en él: es el amor. De éste dependen todos nuestros sentimientos, pues por amar una cosa la deseamos si está ausente, y nos gozamos en ella cuando la poseemos; nos entristecemos si estamos separados de ella y odiamos lo que de ella nos aparta, como también nos airamos contra todo aquello que nos impide poseerla. El amor viene pues a resumir como en su principio todos los demás sentimientos nuestros, y en él se cristaliza, en cierto sentido, el dinamismo de nuestra naturaleza.

Dejemos a un lado, de momento, las reacciones emotivas de la sensibilidad, y concretemos nuestra atención a los impulsos provocados en el ser espiritual por la presencia de la idea en él. Ésta es al mismo tiempo una determinación de la inteligencia y un producto de la misma para representar su objeto. Lo mismo ocurre con el amor en la parte afectiva; es al mismo tiempo determinación y producto de ella; la impresión que sobre ella hace el objeto amado y el peso con que se adapta y se inclina hacia él. Así pues, en el alma, al lado del concepto intelectual de la idea y en función del mismo, se realiza una verdadera procesión afectiva del amor. De este nuevo fruto espiritual se podría repetir lo que se dijo del primero. ¿Por qué no encontrar su ejemplar en Dios, y ver en Él una complacencia de la divinidad en sí misma, un coronamiento inmediato del dinamismo esencialmente immanente del Acto puro, en un amor eterno y perfecto, consustancial y personal?

4. La unidad perfecta de Dios.

Sería necesario prolongar demasiado nuestro esfuerzo. Cuando Dios engendra comprende en su pensamiento cuanto hay en su Unidad y en su Trinidad, el universo en su conjunto y los infinitos mundos que podrían ser creados. Asimismo, en la idea divina debe ser expresada cada una de las Personas en lo que tienen de propio y las tres en lo que tienen de común, lo mismo que la creación entera y la infinitud de las cosas posibles. El amor divino ¿no debe ser igualmente en Dios una complacencia total de Dios en sí mismo, Uno y Trino, y en todas sus obras? Entonces, el Padre será Dios con la plenitud de principio, comprendiendo en sí a su Hijo y a su Amor, y éstos, a su vez, serán también Dios comprendiendo en sí mismos toda la divinidad y las otras Personas, pero Dios como expresión eterna o como impulso de amor. Además en el Padre todo lo creado y los mil mundos que podemos imaginar deben estar

presentes como en su principio actual o potencial; en el Hijo estarán expresados en cuanto vistos y aprobados, o solamente concebidos; finalmente, en el Amor se hallarán las criaturas como actos de voluntad eficaces y como dones consentidos.

5. Valor de la dialéctica agustiniana.

Esta dialéctica, aunque haya entusiasmado a San Anselmo y a San Agustín, es preciso confesar que no es una prueba apodictica. Ver en ella una demostración equivaldría a olvidar la eminente dignidad de la fe, cuyo objeto invisible está colocado fuera del alcance de la razón humana; sería además exponerla a la irrisión, dando pie a los incrédulos para suponer que nuestros motivos de creer carecen de consistencia. Tratándose de Dios, únicamente pueden llegar a la certeza los razonamientos que llegan a exigir la existencia de un primer principio y que determinan las condiciones que debe tener para desempeñar esta función. Ahora bien, en sus manifestaciones externas las tres divinas Personas actúan inseparablemente, tanto que toda demostración que va de las realidades de acá abajo hasta la causa primera no llega hasta ella más que en su unidad sustancial de ser y de virtualidad creadora. En consecuencia, podemos afirmar de Dios que es inteligente y que ama, que es uno y personal, porque esto lo requiere la naturaleza misma del Creador. Pero, decidir cómo se realiza en Él el conocimiento y el amor, la inmanencia y la personalidad equivale a desconocer que Dios está muy por encima de sus obras, incluso las más excelsas y que difiere infinitamente de las criaturas. No se puede, pues, deducir nada cierto de la argumentación que hemos desarrollado, basada únicamente en las exigencias de una estrecha armonía entre lo creado y lo increado. No hemos pretendido demostrar el misterio, sino que, aceptándolo como una revelación, hemos intentado dar con una interpretación que cuadre con los datos de la fe.

6. El Verbo, sabiduría de Dios.

Nuestra explicación, desde el punto de vista en que estamos colocados, no tiene más valor que cualquiera de las grandes hipótesis de las ciencias. Podemos confirmarla recurriendo a la Escritura y a la tradición, por un lado, y a nuestra experiencia humana y religiosa, por otro. Esbochemos esto a grandes rasgos.

Cuando San Juan presenta al Hijo como Verbo, entiende por esto, según hemos visto, la Palabra de Dios, mensajera natural de la divinidad. Pero toda palabra que pronunciemos verbalmente no es otra cosa que la manifestación al exterior de la idea interna, del verbo mental, con el cual expresamos en nosotros mismos nuestros pensamientos. Ahora bien, la Palabra divina no podemos considerarla como un puro instrumento exterior del que se valdría Dios para realizar su acción en el mundo. Esto equivaldría a hacer de ella una criatura. Es, pues, necesario ver en el Verbo de San Juan

una Palabra totalmente interior, y a esto nos invita en el prólogo del cuarto evangelio proclamando que el Logos era desde el principio Dios, estaba en Dios y, por consiguiente, era al mismo tiempo immanente y distinto, como lo es la idea expresada por el lenguaje. La analogía que hemos empleado permite de este modo dar todo su valor al término de que usa San Juan, poniendo de relieve el carácter íntimo y espiritual del Verbo y excluyendo sobre él toda interpretación más o menos tocada de arrianismo.

Por otra parte, refiriéndonos analógicamente al proceso de la generación, decimos que nuestras ideas son concebidas por la inteligencia y hablamos de los conceptos de nuestro espíritu y de nuestros conceptos. Ahora bien, el Verbo de Dios es su Hijo; es engendrado por Él desde la eternidad, según la Escritura y el Credo.

Finalmente, el tema bíblico y paulino de la Sabiduría nos invita a ver en el Verbo una imagen perfecta del Dios invisible. Si la consideramos como Persona, esta Sabiduría no es otra que la del Hijo muy amado engendrado por Dios antes que toda criatura, la irradiación plena de su gloria y la figura de su sustancia. Pero si consideramos los valores que están ahí expresados debemos decir que resplandecen y subsisten en ella, como en un espejo divino, el misterio de Dios Padre y de su Primogénito, la obra entera de la creación, la riqueza incomprensible de Cristo y el propósito eterno de nuestra salvación. A esto parece que responde muy bien la idea a que hemos llegado, según la cual el Hijo es Dios, comprendiendo en sí todo el pensamiento divino, toda la sabiduría y, consiguientemente, toda la sustancia de la divinidad, pero Dios como expresión eterna, como Sabiduría subsistente y no como el Padre en la plenitud de principio.

7. El soplo del Espíritu.

Más difícil parece dar con una base escriturística para la aplicación que se ha hecho al Espíritu Santo del concepto de amor. Dentro de la tradición la tesis tiene su origen en San Agustín; aceptada por San Anselmo, se hace común en la Iglesia latina; los griegos se opusieron siempre a ella. Para nombrar al Espíritu prefieren los atributos de Vida y Fuerza omnipotente. En su *Suma contra los gentiles*, Santo Tomás se esfuerza por fundamentar la tesis latina en la Escritura, mostrando que está admirablemente justificada en los efectos atribuidos al Espíritu Santo. Nosotros, por nuestra parte, intentamos destacar la íntima relación que hay entre el concepto agustiniano de amor y la idea bíblica de soplo.

El espíritu es, originariamente, según hemos visto, viento y soplo. Éste, en los animales superiores, va unido a la vida; es signo de la misma. Su lentitud es señal de debilidad, y si se para acusa la presencia de la muerte. De ahí que el soplo ha venido a designar, más allá de la simple respiración, la vida misma del animal, su dinamismo vital. De este modo vivir y respirar son aparentemente una misma cosa, un mismo movimiento interno. Con el amor

sucede lo mismo que con la vida. Las reacciones emotivas provocadas por las imágenes sensibles van todas acompañadas, más o menos, de variaciones en el ritmo de la respiración. Por nuestra emotividad el impulso más fundamental de nuestra naturaleza queda determinado por nuestras sensaciones, impulso que se manifiesta en las modificaciones de nuestra respiración, unas veces con aceleración, con frecuencia desmesurada, como ocurre en los casos de odio, y otras por el contrario con pérdida casi completa de la misma, como en los movimientos de terror. Ahora bien, hemos dicho que el amor se encuentra en la base de todas nuestras emociones. Los suspiros, en particular, que son una de las formas más características con que nuestros movimientos pasionales repercuten en la respiración, constituyen la señal específica del amor. Si pasamos de la esfera psíquica a la espiritual, es cierto que el amor no se manifiesta directamente en la respiración, sino en cuanto que nuestros sentimientos repercuten sobre nuestra sensibilidad. Sin embargo, un amor de esa especie puede ser aún considerado, metafóricamente, como un soplo interior, y lo podemos calificar como un suspiro, destacando así el impulso que arrastra al amante hacia el amado, y su aspiración a unirse con el objeto amado. De este modo «suspirar de amor» es, en el orden afectivo, el paralelo y como el corolario de «concebir un pensamiento» en el orden intelectual.

Por eso los teólogos medievales decían del Padre y del Hijo, en relación a la procesión del Espíritu Santo, que era un «suspiro de amor». La analogía está de acuerdo con el nombre bíblico de Espíritu. Responde igualmente al sentido del término Promotor empleado por Jesucristo en el sermón pronunciado después de la Cena, ya que todo el dinamismo de Dios se encuentra en cierto modo en torno al Amor que subsistía antes de difundirse en la creación y antes de promover la Iglesia. Finalmente, el concepto latino de Espíritu Santo como Dios en suspiro de amor, a que hemos llegado, no se opone de ningún modo al de los orientales que insisten en el carácter dinámico de la segunda procesión divina. Precisamos la cosa destacando lo que ella es en un ser espiritual.

8. El hombre, imagen de Dios.

La teoría psicológica de San Agustín recibe aún una confirmación no despreciable en el plano de nuestra naturaleza, de la que nos dice el Génesis que fué creada a «imagen y semejanza» de Dios. Si, según San Pablo, es del Padre de quien procede «toda paternidad en el cielo y en la tierra»,²⁶⁰ podemos pensar que igualmente toda idea angélica o humana no es más que un reflejo del Verbo de Dios, y todo amor, un impulso que encuentra en el Espíritu Santo un ejemplar eterno. Para quien vive de la gracia, en la que, según San Pedro,²⁶¹ somos hechos «participantes de la naturaleza

^{260.} Eph 3, 14-15.

^{261.} 2 Petr 1, 4.

divina»; para quien vive de la fe elevando su pensamiento hasta las mismas Personas divinas y de la caridad, constituyendo a la Trinidad como el objeto de su amor, adquiere su completo significado esta semejanza. Nuestra contemplación se agiganta con la Sabiduría de Dios, y la caridad con el Soplo del amor, y en el fondo de nuestra alma brota inagotablemente un poco de la plenitud del Padre. Así, contraponiendo al cristiano con Moisés que en el Sinaí avanzaba hacia Yahvé con la cara cubierta, pudo escribir San Pablo: «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor», ²⁶² «en quien clamamos: ¡ Abba, Padre !» ²⁶³

II. LAS RELACIONES ETERNAS DE LAS DIVINAS PERSONAS

La doctrina agustiniana de las «relaciones» da a estas consideraciones su complemento metafísico y una precisión técnica indispensable. No podemos menos de evocar aquí las conclusiones esenciales de esas elevadas especulaciones. Por otra parte no se trata tanto de representar, lo mejor posible, el misterio, cuanto de determinar estrictamente las condiciones del mismo. Ocurre algo así como con los cálculos que se entremezclan en las grandes hipótesis científicas y que son el apoyo de las mismas.

1. La paternidad y la filiación en Dios.

Entre un padre y su hijo hay siempre una relación real; su fundamento es el acto mismo de la generación. Sin embargo, con frecuencia no nos damos suficientemente cuenta de que es doble; que el padre está realmente en relación con su hijo, y al contrario, y que en uno y en otro es un elemento real de su ser. Pero no es más que un elemento en cierto modo adventicio. Un hombre tiene una espera de muchos años antes de engendrar y puede suceder que nunca tenga hijos. Cuando llega a ser padre, la paternidad es en él una cosa nueva que no forma parte de su naturaleza. Si pierde el hijo permanece íntegro en su realidad de hombre. Inversamente: si todo individuo tiene de hecho un padre, éste puede morir (o aun desaparecer totalmente tratándose de animales); es más, no hay necesidad absoluta de que todo hombre reciba el ser a través de una generación en que le sea comunicada la naturaleza de sus padres. La relación de filiación, lo mismo que la de paternidad, por real que sea, no forma parte de la esencia humana ni entra en nuestra individualidad a título de elemento constitutivo hasta el punto de que perdido nuestro padre dejemos de ser la misma persona distinta de toda otra, y nuestro yo individual cambie radicalmente.

^{262.} 2 Cor 3, 18.

^{263.} Rom 8, 15; Gal 4, 6.

En Dios, las relaciones de paternidad y de filiación tienen un carácter muy original. No son menos reales que en las criaturas, pues se establecen entre los términos de una generación real. Pero, en lugar de ser, como en nosotros, elementos adventicios que vienen a radicar en la naturaleza y en una individualidad ya constituida, se identifican con la esencia del mismo Dios. En el ser necesario no puede haber nada accidental, ni se puede recibir tampoco nada como en un sujeto distinto; todo es la plenitud del puro Existir divino; el Padre y Dios no pueden, pues, menos que ser una sola e idéntica realidad sustancial o absoluta. No queremos decir que su paternidad no sea real, sino solamente que nosotros tenemos que significar con dos palabras lo que es infinitamente simple en Dios y complejo únicamente en nosotros. Podemos tratar de imaginarlo esforzandonos por reabsorber con el pensamiento toda la sustancia de un hombre en su paternidad, de manera que para el espíritu no tenga otra densidad ontológica que la de ser padre. Lo mismo sucede con la relación de filiación.

¿Vamos a parar con esto al sabelianismo? No. Quien dice relación real entre dos términos dice también oposición real y relativa entre ellos, y por lo mismo distinción real. Así, entre un padre y su hijo, como también entre nuestro espíritu y su verbo o su «suspiro de amor» hay relación real y también una real oposición relativa y una distinción real. Lo mismo en Dios: la paternidad y la filiación, que ontológicamente se identifican con la esencia divina, implican en Él, en cuanto relaciones, distinciones reales. Desde el punto de vista absoluto, hay en Dios ciertamente una simplicidad y una unidad soberana; pero desde el punto de vista de las oposiciones relativas entre los términos de las procesiones divinas, hay distinciones reales.

Esto suscita una objeción clásica: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Mas eso no es exacto cuando las dos cosas en cuestión se distinguen como puros términos de referencia. Así, en la realidad no hay más que un solo e idéntico movimiento de mi lápiz, pero es una acción en cuanto ese movimiento procede de mi mano y una pasión en cuanto es recibido por el lápiz. O también: el camino de Atenas al Pireo y del Pireo a Atenas son uno e idéntico camino y sin embargo dos caminos distintos para el viajero. No hay pues contradicción en el hecho de que la paternidad y la filiación divina sean cada una, como realidad, algo idéntico con la esencia divina, y sin embargo, en sus conceptos propios, impliquen referencias opuestas y sean por lo mismo realmente distintas entre sí.

2. Conclusiones de la doctrina de las relaciones.

De lo que precede se puede concluir que en Dios no hay distinciones reales más que donde hay oposiciones relativas, y que fuera de esas oposiciones todo es común, todo es idéntico. Ahora bien, en Dios hay dos procesiones, la generación del Verbo y la procesión del Amor, y correlativamente, cuatro relaciones reales: paternidad y filiación, espiración y procesión (empleando estos términos a falta

de otros mejores). Así, la paternidad constituye la Persona del Padre, y la filiación la del Hijo. En cuanto a la espiración y procesión, no se oponen ni a la paternidad ni a la filiación, pero se oponen entre sí y no pueden convenir a una misma Persona. Así, la procesión constituye a la Persona del Espíritu que procede a modo de amor, sin ser propiamente engendrado, y la espiración procede a la vez de dos Personas: la del Padre y la del Hijo.

Otras conclusiones: el Padre se caracteriza por su «innascibilidad» (o sea el hecho de no, ser engendrado), su paternidad y su espiración de amor; el Hijo por su filiación y la espiración de amor; y el Espíritu Santo por su procesión. De estas notas características cuatro son relaciones, excluida la innascibilidad; cuatro son igualmente propiedades personales, siendo la espiración común al Padre y al Hijo, y tres constituyen a las Personas: la paternidad, la filiación y la procesión.

Hablando de la innascibilidad del Padre se destaca con ello el ser principio sin principio. Se evita el término de causa porque ésta implica diversidad de sustancia, dependencia o subordinación y cierta distancia o minoridad, y las tres Personas divinas son absolutamente iguales en eternidad, en perfección y en poder. La palabra principio, por el contrario, implica solamente cierto orden, como cuando por ejemplo hablamos del principio de una línea. Incluso al Padre no se le debe aplicar esta palabra en su sentido etimológico en cuanto incluye la idea de prioridad, sino en su sentido derivado en cuanto incluye simplemente la idea de origen. La misma reserva se impone cuando se dice «la primera Persona» o «la segunda y la tercera», como se hace corrientemente en español. Por esta misma razón, cuando hablamos de relaciones en Dios, no queremos expresar con esto relaciones de dependencia, sino solamente de origen.

Caracterizando al Hijo por su filiación, ponemos de relieve el hecho de que es consustancial al Padre. Esto no excluye el que se diga de Él también que es el Esplendor, la Imagen o el Verbo del Padre para indicar respectivamente que es coeterno con el Padre, semejante en todo a Él y engendrado inmaterialmente. Asimismo, caracterizando al Espíritu por su procesión, destacamos que procede del Padre a modo de amor y no por generación propiamente dicha. Esto no impide que se le llame el Amor, el Sopló o el Don, porque todo don perfecto, o sea, gratuito, es fruto del amor.

Finalmente, la identificación de las tres Personas con la esencia divina, unida al hecho de que no se ponen más que oponiéndose, entraña su absoluta inmanencia, y esta misma comunidad de esencia, unida a la oposición relativa de las Personas en el orden de sus manifestaciones exteriores, hace que éstas procedan simultáneamente, sin distinción alguna, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, obrando en conjunto por su sola y única naturaleza, mientras que, a la inversa, la razón sola, dejada a sí misma, y partiendo de las cosas creadas, no puede llegar más que a la divinidad sin descubrir la existencia de la Trinidad. Añadamos además que la doctrina de las relaciones, combinada con la explicación psicológica, permite

precisar que el Padre engendra al Hijo y que el Espíritu procede de ellos no por elección voluntaria, sino por necesidad de naturaleza; necesidad que, por otra parte, es totalmente interna y personal, sin que esto sea una exigencia que impondría en Dios la prosecución de su plenitud, y menos aún una coacción o violencia externa. Sin embargo, no por eso se realiza menos la generación del Verbo con una amorosa conformidad y la procesión del Espíritu en una pura complacencia de amor.

III. LAS APROPIACIONES HECHAS A LAS PERSONAS DIVINAS

La Sagrada Escritura y los Padres atribuyen con frecuencia a tal o cual Persona alguna de las perfecciones esenciales de Dios, como el Poder, la Sabiduría y la Bondad divinas o la creación, el orden y santificación del mundo, y hasta las distribuyen entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en grupos de tres. Estas «apropiaciones» como las analogías hasta aquí expuestas, tratan de introducirnos en el misterio de la Trinidad. Suponen que hay afinidades particulares entre los atributos comunes y los caracteres propios de las Personas, porque Dios, dirigiéndose a nosotros por los profetas y por su Hijo, y la Iglesia, enseñándonos por la voz de sus doctores, no habrían utilizado este procedimiento si no hubiese algún fundamento objetivo en la misma divinidad.

Sea, por ejemplo, la tríada Poder, Sabiduría y Bondad. Bien entendido, las tres Personas poseen estos atributos en el mismo grado en virtud de su comunidad de esencia. Pero las tienen, como tienen ésta, según cierto orden y en modos distintos, conforme a sus relaciones de origen. Ahora bien, el poder es en sí lo que permite ser principio, la sabiduría la que realiza los pensamientos elevados y la bondad lo que hace apto a un sujeto para satisfacer todo deseo. Así, ser el Poder, a título de principio, la Sabiduría, a título de Verbo engendrado, y la Bondad, a título de término en que se terminan las procesiones externas, conviene admirablemente con lo que estas perfecciones son en sí mismas; dicen pues bien con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu. Si no obstante el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo las poseen del mismo modo no es en virtud de lo que les distingue entre sí, sino porque son Dios. La diferencia entre esos atributos comunes y las propiedades personales proviene precisamente de que por sí mismas son incomunicables, mientras que, por el contrario, aquéllas son de suyo transmisibles y el orden en que son poseídas y el modo distinto que revisten en cada una de las Personas permanecen necesariamente originales.

De lo dicho se deduce que, estas apropiaciones, corrientes en la Escritura y en la tradición, adquieren su plenitud de sentido de otros pasajes en que se declaran explícitamente los caracteres distintivos de las Personas. Lo mismo ocurre con las analogías anteriormente explicadas. Resulta, por tanto, injustificado el relegarlas a la categoría de puras acomodaciones, como hacen muchas veces los teólogos.

Dios es

Antes bien, resultan muy instructivas para quien sepa sacar partido de ellas, y nuestra contemplación se enriquecería no poco si se recurriese a ellas con más frecuencia.

IV. LAS MISIONES TEMPORALES DE LAS PERSONAS DIVINAS

Hasta ahora hemos considerado a las Personas de la Trinidad en la intimidad de las procesiones eternas en que se extiende la vida de Dios. Vamos a considerarlas ahora en las misiones temporales en que se manifiestan a los hombres, nos comunican la vida divina y nos permiten entrar en amistad con las divinas Personas.

1. Misiones y donaciones de las personas divinas.

Toda misión supone una doble relación: primero con la persona que nos envía — subordinación del soldado al jefe o sumisión del embajador a su gobierno —; hay además relación con el lugar a que uno es enviado o el organismo ante el que es delegado — llegada a un territorio o a una asamblea — o una nueva misión que desempeñar en el lugar en que ya uno se encontraba. Ahora bien, aunque ninguna de las Personas divinas está subordinada o moralmente sometida a otra, unas tienen su origen en otras, y aunque todas estén presentes en la obra de la creación y la realicen, pueden, no obstante, estar en ella con una modalidad distinta. Asimismo, todo don implica una relación de la cosa dada para con el donante y para con aquel a quien se da; no se puede dar sino lo que nos pertenece, ni tampoco se puede recibir sino lo que es apto para ser poseído. Cada una de las Personas divinas se pertenece a sí misma; las que tienen su origen en otra son en cierto modo pertenencia de ella, y las criaturas racionales reciben, por la gracia, la capacidad de gozar de esas mismas Personas.

Según esto se comprende que cada una de las Personas de la Trinidad pueda darse a nosotros, y que si el Padre no puede ser enviado o dado, el Hijo y el Espíritu Santo sí. Esta misión o este don evidentemente no incluye ningún cambio en las Personas, pues Dios es inmutable; el cambio que sobreviene tiene lugar en la nueva relación real que la criatura en cuestión recibe con alguna de las Personas divinas. Mas esta relación, en su novedad, es una realidad temporal, y por lo mismo las misiones y donaciones de las Personas divinas no se realizan más que en el tiempo. «Cuando llegó la plenitud de los tiempos — dice San Pablo — Dios envió a su Hijo.»²⁶⁴ Es además, esta relación, un efecto creado; por lo mismo, la causa es toda la Trinidad y, por eso, desde este punto de vista se puede decir que toda la Trinidad envía al Hijo y al Espíritu Santo y hace donación de las tres Personas divinas. Finalmente, esta relación

puede darse en un sujeto totalmente espiritual, espíritu humano o angélico, o en un sujeto sensible, como la humanidad de Cristo. Por ello, y según los casos, serán misiones o donaciones visibles o invisibles.

2. La inhabitación de la Trinidad en el alma en estado de gracia.

Dios, que está en cada una de sus criaturas como causa primera, puede hacerse presente a un espíritu bajo una modalidad nueva, haciéndose conocer y amar. Por otra parte, no nos es verdaderamente dada una cosa ni nos pertenece más que en la medida en que podemos gozar o usar de ella y, tratándose de una persona totalmente espiritual, ese gozar no se puede concebir si no es por el conocimiento y el amor. Así pues, ya que solamente por la gracia podemos entrar distintamente con cada una de las Personas en relaciones de conocimiento y amor, solamente por la gracia se pueden realizar las misiones o donaciones invisibles de la Santísima Trinidad. Por consiguiente, el don que el Padre nos hace de sí mismo y de las otras dos Personas, y las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu o, en pocas palabras, la inhabitación de la Trinidad en el alma (vendremos a él — dice Jesucristo — y haremos en él nuestra morada ²⁶⁵), se realizan esencialmente en nuestras relaciones personales con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, amados y distinguidos en la fe y en la caridad con sus caracteres propios y su unidad sin división.

Es, sin embargo, probable que en muchas almas cristianas pase muy inadvertido este misterio de la inhabitación de las divinas Personas en ellas. Lo mismo puede ocurrir en los niños y en los adultos ocupados en otras cosas o durante el sueño. No siendo en ellos una cosa plenamente actual, la presencia de la Trinidad está al menos en un estado potencial, si el alma está en gracia. Por otra parte, aunque el pensamiento esté distraído de Dios, el corazón puede estar como en guardia, impulsándonos a obrar por amor efectivo hacia las Personas divinas. Pero el ideal de su presencia en el alma es la contemplación amorosa, tan permanente como sea posible, en una aspiración ininterrumpidamente dirigida hacia el cielo antes de su transformación definitiva en visión eterna. Este progreso continuado va aumentando en intensidad, y se va actualizando según el beneplácito de Dios y nuestros propios méritos, a través de sucesivas renovaciones del don que se nos ha hecho de las divinas Personas. Así nos beneficiamos con misiones nuevas y donaciones que acrecientan nuestro conocimiento y nuestro amor a la Trinidad, y que se perpetuarán en la visión beatífica, si no en aumentos de gracia, al menos en una amplitud de visión de nuevos misterios.

3. Misiones visibles del Hijo y del Espíritu.

Dios provee a las necesidades de cada uno según su naturaleza, y es connatural a nuestra manera de ser el elevarnos por los fenómenos visibles hacia las realidades invisibles. Así, del mismo modo que Dios nos da a conocer su existencia mediante la creación, las procesiones eternas y el don de las divinas Personas a las almas nos son oportunamente manifestados por las criaturas sensibles. Éstas, como la misma gracia, son obra de la Trinidad, pero su finalidad es la de hacernos conocer especialmente a tal o cual Persona en sus donaciones invisibles y en sus relaciones eternas por la relación particular que tienen con ella. Respecto de la santa humanidad de Cristo se realizó esto con el fenómeno de la voz del Padre en el momento del bautismo y de la transfiguración: con la paloma del bautismo, la nube luminosa de la transfiguración y el viento o las lenguas de fuego de Pentecostés.

APÉNDICE: LITURGIA

El misterio de la Trinidad ocupa con razón un lugar preeminente en la liturgia bautismal; pero se ve también incesantemente evocado en toda ceremonia litúrgica. Destaquemos solamente la frecuente recitación del Símbolo de los Apóstoles, el Credo de la Misa, la fórmula «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», las terminaciones de las oraciones dirigidas en su mayor parte al Padre «Por Nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo juntamente con el Espíritu Santo por todos los siglos de los siglos», y, sobre todo, los «Gloria al Padre...» y las doxologías con que se terminan los salmos y los himnos. En el siglo x se comenzó a celebrar la fiesta de la Trinidad el domingo siguiente a Pentecostés, y el xiv se hizo obligatoria esta fiesta en la Iglesia universal. El prefacio de la Santísima Trinidad, ordenado para cada domingo, debe a su redacción tardía su carácter esencialmente teológico.

Para evitar las caídas en el triteísmo, la Iglesia prohíbe hoy día representar a las Personas de la Trinidad en figuras humanas. Pero no ha proscrito las obras antiguas concebidas de este modo.

BIBLIOGRAFÍA

Estudios históricos.

- J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*; tomo 1, *Les origines*; tomo II, *De saint Clément à saint Irénée*, Beauchesne, París 1910-1928. Obra de apologética. Una mina de enseñanzas.
- J. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, Beauchesne, París 1919. Resumen de la revelación neotestamentaria.
- TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. 4 vol., Retaux, París 1892-1898. La Trinidad según los Padres y los Doctores de la Iglesia.

Estudios especulativos.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica, Tratado de la Santísima Trinidad*. Versión del P. Raimundo Suárez, O. P., e Introducciones del P. Manuel Cuervo, O. P., BAC, vol. 41, Madrid 1953.
- ED. HUGON, O. P., *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, Téqui, París 1921. Obra de teología.
- A.-M. GOICHON, *Le mystère de la Sainte Trinité d'après saint Thomas d'Aquin*. Desclée de Brouwer, París 1944. Tratado orientado directamente al mundo musulmán.
- J. SCHEEBEN, *La dogmatique*, vol. 11, Palmé, París 1880.
- P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*, Beauchesne, París 1928.
- F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le mystère primordial: La Trinité dans sa vivante image*, y *La Sainte Trinité et les sacrements*. "Museum Lessianum", 2 vol., Desclée de Brouwer, París 1946-1949.
- F. CEUPPENS, O. P., *Theologia Biblica*, vol. 11, *De Deo Trino*, Romae 1938.

El Espíritu Santo, las misiones, la inhabitación.

- DOM VONIER, *L'Esprit et l'Épouse*, Éditions du Cerf, París.
- B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Lethielleux, París 1900.
- De Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle*. Édit. du Cerf, París 1944.
- H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*. Col. "La Sphère et la Croix". Éd. du Seuil, París 1946.
- J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, y toda la colección: "La Sphère et la Croix", Éd. du Seuil, París 1946.
- DOM CHAMBAT, *Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*, Saint Wandrille 1945.
- M. RETAILLEU, *La Sainte Trinité dans les âmes justes*. Lethielleux, París 1900.
- A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Gabalda, París 1927.
- M. CUERVO, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás*. Salamanca 1946.
- I. M. REIGADA, *Los dones de Espíritu Santo y la Perfección Cristiana, por el Ven. P. Maestro Fray Juan de Santo Tomás, O. P.*, CSIC, Madrid 1948.
- A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, Madrid 1954.

Obras generales de divulgación.

- V. BRETÓN, *La Trinidad: historia, doctrina, piedad*, trad. por D. Sánchez Gamarra, Dedebe, Buenos Aires 1948.
- F. KLEIN, *Le dieu des Chrétiens: notre foi en la Trinité*, Spes, París 1938.
- BERNADOT, *De la Eucaristía a la Trinidad*, trad. por E. Aguilar Donis. O. P., Ed. L. Gili, Barcelona 1946.
- J. G. ARINTERO, *La Evolución Mística*, BAC, Madrid 1952.

Parte segunda

I. DIOS CREA

Capítulo IV

LA CREACIÓN

por A. D. SERTILLANGES, O. P.

SUMARIO:	Págs.
I. EL PROBLEMA	459
1. Dificultad del problema	... 459
2. Modos de eludir la creación ...	... 461
3. Aportación cristiana .	463
II. LA DOCTRINA	464
1. La creación, misterio de fe	... 464
2. La creación, misterio de amor	466
3. La creación, misterio de esperanza	467
CONCLUSIÓN .	468
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS .	469
BIBLIOGRAFÍA	... 469

I. EL PROBLEMA

1. Dificultad del problema.

El problema de la creación ha constituido un serio escollo para los pensadores de todos los tiempos, hasta el punto de que, fuera del cristianismo, la mayoría de ellos lo han eludido sin más, y dentro del cristianismo, si bien es verdad que en lo esencial está resuelto, no obstante, su noción rigurosa y exacta, para la mayoría, permanece en el misterio.

Lo cual no es de extrañar. Nuestro espíritu posee un instrumental muy deficiente para tal investigación. ¿Cómo se ha formado el espíritu y con qué se ha familiarizado? El espíritu se ha formado tomando como punto de partida sensaciones, las cuales nos relacionan únicamente con la naturaleza física, hecha de cambio y de mutuas causalidades, siendo las causas del mismo género que los efectos, lo mismo que en el mar unas olas empujan y son empujadas por otras olas, sin que nada pueda indicar a las ballenas y tiburones, si fueran capaces de entender, que allí haya otra cosa que agua salada.

Sin embargo, estos animales, al subir a la superficie o aspirando, como nosotros, a un más allá, podrían elevarse a la idea de *otra cosa*, esto es, de una existencia y de una causalidad extraoceánica. Mas se trataría siempre de una existencia y de una causalidad del mismo orden, es decir, materiales.

Sean ellos o quienquiera que sea el que por un esfuerzo de reflexión se eleve hasta la idea del espíritu, ello no puede realizarse a no ser como condición explicativa de fenómenos que caen en el campo de los sentidos. El espíritu en sí mismo nos es inaccesible. Y la razón — ya lo hemos dicho — es que no tenemos instrumental para captarlo. Nuestras experiencias, todas de orden sensible, no tienen referencia, fuera de esa relación de postulado o exigencia, a la que me he referido hace un momento.

Por ello, decimos que el pensamiento es un fenómeno aparte, diferente de los que observamos en el dominio sensible y están sometidos al espacio y al tiempo; un principio, por consiguiente, aparte, no sensible, ni espacial o temporal, es decir, no material. Concepción, como se ve, totalmente negativa, mas de vastas consecuencias positivas concernientes a lo que llamamos alma.

No obstante, así no salimos de lo creado. Manejamos el principio de causalidad tal cual nos lo han proporcionado nuestras experiencias. Podemos avanzar más y decir: todo reloj necesita un relojero. ¿Quién ha sido, pues, el relojero que ha montado el mecanismo maravilloso que es el mundo?

Así planteó el problema Platón y concluyó que el mundo, objeto de nuestra experiencia, ha sido construido por un obrero muy capaz, al que llama Demiurgo. Pero este obrero, aun siendo único en su género, utiliza en su trabajo la materia preexistente, igual que el relojero humano emplea cobre, acero y sustancias diversas, que poseen sus propiedades naturales, no suministrando él más que la forma y la disposición de las ruedas. Esto no es crear, sino fabricar. Un creador en sentido riguroso es aquel que no presupone nada, que todo lo suministra él, materia y forma. Y es así como concebimos nosotros la creación por Dios.

Pero ¿es tan fácil para el espíritu humano un salto de esta naturaleza? Sobrepasa toda la experiencia de nuestra causalidad. Un gran espíritu como Kant negó su legitimidad y antes, en el siglo XIII, uno de los nuestros, Alberto Magno, había declarado que, ateniéndose a los procedimientos habituales de la ciencia, no se podía llegar al Dios creador, porque, decía, todas las causalidades que conocemos no son sino relaciones intracósmicas; pretender trasponerlas para llegar a una causalidad que se refiera al todo, es, ni más ni menos, salirse de las relaciones y, por lo tanto, de la ciencia, salirse hasta de las categorías del pensamiento y verificar lo que hoy se llama una *extrapolación*.

Alberto resolvía el problema por otro camino; pero la dificultad no es baladí. En realidad es la que, junto con el problema del mal, ha atormentado siempre, con más o menos fuerza, al espíritu humano y ha dado origen a una multitud de sistemas explicativos del

universo, distintos del único verdadero, que es la creación del mundo por Dios.

Entre los cristianos, que aceptan por autoridad esa noción de creación y que tratan de pensarla de un modo correcto, la dificultad reviste otra modalidad. Y en esto, es preciso reconocer que sucumbe la mayor parte.

Se piensa invenciblemente la creación como una acción en el tiempo, como una acción, que tiene una fecha, antes de la cual nada habría existido, a no ser Dios. Mas ¿podría tener la creación una fecha, precedida de un antes de esa naturaleza, siendo así que las fechas son también obra suya? ¿Habría un tiempo antes del tiempo? ¿O es que Dios no sería tan creador del tiempo como de las cosas, cuya medida es el mismo tiempo? Y ¿cómo podría haber nada *antes*, si no existe ese antes, ya que supondría la existencia del tiempo? Evidentemente nos enredamos aquí en contradicciones insolubles.

Se dirá indudablemente que antes de la creación no hay tiempo, sino la eternidad de Dios. Pero esto es aún peor; pues con ello se supone una duración de Dios que en las palabras se distingue del tiempo, pero se le dejan los mismos caracteres, el antes y el después, la sucesión con marcha hacia adelante, lo cual no se explica más que por una búsqueda, y con ello se lesionan dos atributos de Dios, su inmutabilidad y su perfección.

2. Modos de eludir la creación.

Hemos procurado, antes que nada, hacer sentir la dificultad del problema, porque se duda muy poco de ella. Ahora es necesario volver hacia atrás y mostrar cómo el espíritu humano anda a tientas en este terreno en todos los sentidos, hasta que un día, en unas palabras salvadoras, el Libro Santo, y sólo él, le trae la luz.

Hubo una primera manera de eludir la creación del mundo por Dios; decir que el mundo era Dios. Tiene uno la impresión de escuchar al viejo Anaximandro que extiende los brazos hacia los reinos poblados de seres y exclama: todo esto es Dios.

La India casi entera y la mayor parte de los países de Oriente viven en este pensamiento, que proporciona almas profundas y soñadoras a la vaporosa poesía de estas civilizaciones. Uno de nuestros autores ha manifestado magníficamente el fondo de estas concepciones en los siguientes versos en los que hace hablar al Dios brahmánico:

Yo soy el Dios sin nombre de caras distintas;
Soy la ilusión que hace temblar el universo;
Mi ser ilimitado es el palacio de los seres;
Yo soy el viejo Abuelo que no ha tenido antepasados;
En mi sueño eterno flotan incesantemente los cielos¹.

1. HENRY CAZALIS, *L'Illusion*.

En estas condiciones no hay necesidad de creación; Brahma sueña y los mundos aparecen o desaparecen.

Otra evasiva, un poco más consistente, sin dejar de ser falaz, es el emanatismo.

Frecuentemente reproducido en la antigüedad, el emanatismo tiene como representante más ilustre a Plotino, cuyas *Ennéadas* tuvieron gran fortuna.

Este pensador coloca en la cumbre de las cosas el Bien, «Principio del que todo depende, al que todo aspira, de donde todo sale y del que tienen necesidad todas las cosas». Este primer Dios saca de su seno la Inteligencia, de la cual procede el Alma del mundo, y de ella el mundo mismo.

Emanación, no acción; porque por una eterna explicitación de sus potencias, el Alma del mundo produce las otras almas y la misma materia corporal. De aquí se sigue un sinnúmero de inconvenientes que no dejan de manifestarse a todo lo largo de la doctrina. Plotino lucha lo mejor que puede contra los obstáculos que él mismo ha creado; mas tiene que sucumbir a pesar de la nobleza de sus miras y de una riqueza de pensamiento que, en ardiente búsqueda, había de conducir a San Agustín hacia la verdad, sin llegar a concedérsela.

La tercera manera de esquivar la creación es la que hemos encontrado en Flatón, que le es común con un sinnúmero de pensadores antiguos. En el principio era el Caos, que nadie había aún ordenado, y que consistía en una materia anárquicamente agitada por fuerzas oscuras. Ninguna estabilidad, ninguna inteligibilidad. No había mundo; mas existía la materia del mundo y también las fuerzas que podían conservar en ella la acción, los cambios y la vida. Existió el mundo, cuando la divinidad se decidió a sustituir el desorden por el orden y el azar por la inteligencia.

Todavía no hay aquí creación alguna; es evidentísimo. Poner en orden no es crear, un Dios obrero, aunque sea «soberano», como sucede en La Fontaine, no es suministrador de todo el ser. El mayor inconveniente, entre otros muchos, lo constituyen los escapes inevitables que sufrirá la acción providente frente a una realidad que no es obra suya del todo y cuyo fondo está fuera de su alcance.

Omitimos los matices infinitos que se han de introducir en las doctrinas con estos tres tipos emparentadas. Pero se siguen siempre inconvenientes con las variantes correspondientes a los distintos sistemas.

En la Edad Moderna, reproducen estas aberraciones los que no admiten el pensamiento cristiano: el panteísmo con Espinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartman; el emanatismo con las resurrecciones más o menos veladas del gnosticismo, del que no siempre se libran los autores más cristianos; el dualismo platónico o aristotélico en los comentaristas adictos a estos dos maestros, de los que hay abundancia principalmente en Alemania.

Grandes espíritus poco filosóficos, como el ilustre Newton, cayeron en un panteísmo, que podría llamarse inocente, haciendo del espacio infinito la inmensidad misma de Dios, lo que identifica implícitamente al creador con las cosas.

El mismo Ravaissón, pensador por otra parte de inspiración cristiana, imagina una dimisión parcial de Dios para hacer sitio junto a él a su criatura. *Exinanivit semetipsum*, dirá con San Pablo, abusando de este texto, lesionando así la inmutabilidad y la misma integridad de Dios.

No acabaríamos de referir los errores corrientes en esta materia y es preferible refugiarse en la verdad pura, que representan los datos de la fe.

3. La aportación cristiana.

La aportación cristiana consiste en introducir por vez primera y defender firmemente la idea de una causalidad *radical* del Primer Principio, la cual, manteniendo enteramente la transcendencia divina, proporciona su fundamento a la acción de una Providencia universal y permite resolver satisfactoriamente cuestiones capitales, tales como la evolución natural y sus leyes, el origen individual y colectivo de nuestra humanidad, la premoción y predestinación en relación con la libre autonomía de nuestros actos, el milagro, el mal cósmico y el mal moral, nuestro destino, en fin, necesariamente relacionado con nuestro Principio.

Se comprende toda la extensión de los beneficios aportados al mundo — al del pensamiento y al de la acción — por el rayo de luz que representa la idea exacta de creación, idea cristiana y exclusivamente cristiana, en el caos de doctrinas anteriores o circunstantes.

Dos pasajes esenciales de los Libros Santos inauguran la enseñanza sobre este punto; uno está tomado del Génesis (1, 1), y otro del Éxodo (3, 14). El relato del Génesis comienza de esta manera: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra.» Ciertamente, de no atenerse más que al texto escueto, se podría ampliamente discutir. Se comenta como se quiere. Pero las intenciones de la Biblia en el contexto de este relato, la tradición rabínica entera, y más que nada la interpretación de la Iglesia: Padres, Concilios y Doctores, que para nosotros hacen fe en la comprensión de los textos cuyo depósito guardan, nos obligan a ver en ese texto una afirmación decisiva de la causalidad divina que abarca enteramente la realidad, sin que nada presuponga, llámese caos o materia informe, y sin que nada sea tomado de la substancia divina, según afirman los emanatistas, ni menos sea idéntico a ella, como quieren los panteístas.

El otro texto, todavía más patente, fundamento de una teología que aún no ha terminado de construirse y a la cual se pueden añadir indefinidamente nuevos elementos, es la definición que Dios da de sí mismo a Moisés: «El que es.»

Todavía aquí podría discutirse y algunos no se privan de hacerlo. Pero, una vez más, nos encontramos con el sentir de la Iglesia. Lo que importa más que el texto mismo, por magnífico que sea, es su resonancia en la conciencia judía y en la conciencia cristiana; lo que de él han deducido nuestros padres en la fe y nuestra tradición entera.

Dios es el mismo Ser subsistente y por ello la fuente de todo el ser, como dice Santo Tomás de Aquino. Obsérvese que sin el primer texto aducido, y todo lo que sigue de las escrituras, amenazaría aquí el panteísmo. Está excluido sin embargo, mas se conserva todo lo que de atracción y profundidad hay en él, y así cobra toda su fuerza la idea de creación.

Poseyendo Dios todo el ser, nada subsiste a no ser por Él; nada viene al ser si no es por una misteriosa comunicación de este ser inalienable y sin embargo participado, de este Todo que se encuentra en otro. Este otro, que no sería nada sin él, es no obstante plenamente autónomo en su orden, que es un orden de participación, y puede, por este hecho, ser también autónomo en su acción, sin componer ni añadir nada a lo que es su Principio universal.

Secreto tremendo ciertamente, en el que la menor desviación arrojaría a la herejía y a la aberración, pero que mantenido en su exactitud y verdadera significación contiene toda la doctrina de Dios en sus relaciones con su obra.

II. LA DOCTRINA

1. La creación, misterio de fe.

Después de lo dicho, ¿cómo establecer una doctrina de la creación que satisfaga al espíritu sin lesionar los datos revelados o, mejor, que se ocupe de expresarlos en fórmulas filosóficamente correctas?

Aquí el escollo está en lo que se llama antropomorfismo, modo humano, demasiado humano de concebir y expresar los hechos divinos.

Hemos indicado ya la razón de este peligro, que es el origen de nuestros conceptos, del cual, por tanto, nos es difícil deshacernos. Por lo demás no necesitamos deshacernos totalmente de él, porque nuestra impotencia sería incompleta. Pero hay que emplear correctivos. ¿Cuáles en esta ocasión?

Para sostener la afirmación capital adelantada más arriba, a saber, que no hay en el hecho creador nada presupuesto, se dice que Dios ha sacado el mundo de la nada, en latín *ex nihilo*, en griego ἐξ οὐκ ὄντων, expresión preferible porque se presta menos al equívoco en que muchos tropiezan.

En efecto, amenaza y a menudo llega a suceder que se toma esta nada de la que se dice que Dios ha sacado el mundo, por una especie de realidad, un vacío positivo, un espacio dimensional que el mundo después de creado debería llenar, y en todo caso un punto

de partida determinado, desde el cual corre la vida del mundo: concepciones todas que se imponen a la imaginación y que por este motivo se encuentran en el lenguaje, mas que debe cuidarse de expresar en sentido negativo y decir: no es de ninguna realidad de donde Dios ha sacado el mundo, sino de solo su poder y de la nada de toda otra cosa.

Esa nada lo borra todo, pero sin poner nada, ni aun una nada vacía presupuesta al ser. De aquí se sigue que en buena filosofía no se puede decir que «el mundo ha pasado del no ser al ser; que antes el mundo no era y que después ha sido»; lo cual supondría una anterioridad ilusoria, un tiempo antes del tiempo, una realidad dicha inexistente antes de la realidad existente.

Y aun menos puede decirse que hubiera habido aquí una iniciativa de parte de Dios, una acción después de una no acción, una novedad, lo que se llama un acontecer. La creación no es un acontecer, esto es, un hecho que sobreviene. Nada sobreviene de parte de Dios, que es inmutable y que hace eternamente todo lo que hace. Nada sobreviene tampoco de parte de la criatura, pues no hay ni territorio, ni soporte material, ni duración o cosa alguna que pueda acontecer antes de que el mundo mismo sea.

Todo esto nos desorienta, habituados como estamos a comienzos relativos, que implican antecedentes, un cuadro de duración y de espacio. Pero es así.

Se deduce también que la creación, que nosotros pensamos cual una acción de determinada especie, carece de todo lo concreto que hay en la acción, a saber, el devenir del efecto. Aquí no hay devenir, ni acontecer. ¿Qué queda entonces? Una pura relación de dependencia. El mundo existe y depende de Dios. Su dependencia es la condición de su ser y en esa misma dependencia consiste su creación.

Santo Tomás expresa estas cosas con toda claridad. «La creación — escribe —, no es un cambio, un devenir; es la misma dependencia del ser creado en relación con su Principio» (*Contra gentiles* II, 6. 18).

Una consecuencia paradójica de esta situación es que el ser de la criatura es conceptualmente anterior a lo que se llama su creación. Ciertamente, porque, siendo la creación una relación por seguir a un atributo de la criatura, supone existente aquello de lo cual ella es relación. Recordemos que no hay devenir intermedio entre Dios y la existencia del mundo. Por tanto, el orden de las cosas no es: 1.º, Dios; 2.º, el devenir del mundo por Dios; 3.º, el mundo; sino éste: 1.º, Dios; 2.º, el mundo; 3.º, la dependencia del mundo llamada creación. Es lo que dice Santo Tomás con palabras apropiadas en el capítulo antes citado.

Otra paradoja, bien real sin embargo, es que el mundo, aunque haya comenzado, según la fe común de los cristianos,² no obstante, ha podido existir siempre. Es más, si tomamos este «siempre» en

2. Sabido es que Santo Tomás no considera como demostrable en filosofía este comienzo del mundo.

sentido de duración temporal, puede decirse que el mundo ha existido siempre, porque no hubo días en que no hubiera existido, siendo el tiempo coextensivo a su mismo ser. En esto no hay contradicción de ninguna clase.

Cuando se trata de un ser particular en el tiempo, es contradictorio el decir que ha comenzado y que ha existido siempre, en la temporalidad, porque hay una duración anterior durante la cual no existía; pero para el conjunto del mundo, no hay en esto contradicción, porque no hay tiempo anterior y el todo del mundo comprende también el todo de la duración temporal.

¡Misterio!, misterio como todo lo que a Dios se refiere. Porque para saber con verdad cómo el mundo emana de Dios, cómo participa de Dios y recibe de Dios, sería necesario penetrar la naturaleza divina, igual que para saber cómo brota el torrente del glaciar hay que conocer el agua y el glaciar. No conocemos a Dios; quiero decir que no penetramos su naturaleza. Entonces se nos oculta, por necesidad naturaleza de las cosas, la película — si así puede decirse — por donde se realiza la endósmosis que nos pone en participación del ser divino.

2. La creación, misterio de amor.

Extasiémonos y bendigamos. Es magnífico poder decirme: Yo soy de Dios. En todo instante — porque la creación, como acción de Dios, es intemporal y el tiempo, mi propio tiempo, es su criatura —, en todo instante debo sentirme suspendido de este divino Poder, de este divino Querer que me produce porque me ama.

Me ama; porque ¿qué fin, fuera del amor, podría atribuir a mi creación? Nunca se obra si no es para procurar un bien, a sí mismo o a los demás. ¿Cuál es el bien de que aquí se trata? Dios mismo es el Soberano Bien. Se basta, pues, perfectamente, y no puede buscar nada que no posea de antemano. Por tanto, no tiene motivo de acción como le tenemos nosotros, que siempre sacamos de nuestra acción, aun de la más generosa — y sobre todo de la más generosa —, una ganancia y un aumento de ser.

Esto no puede tener lugar en Dios, porque de ninguna manera puede enriquecerse. Por consiguiente, nos enriquece a nosotros, a quienes da sin recibir, mostrándose de este modo, como dice Santo Tomás, el único verdaderamente liberal entre todos los seres.

Tampoco nuestras Escrituras, nuestros doctores y nuestra liturgia escatiman las alabanzas y los votos de reconocimiento por este beneficio, base de todos los demás, y por esta gracia absolutamente incomprensible. «Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida», se dice en el Apocalipsis (21, 6). Nosotros tenemos sed de vida; mas nuestro Dios, que es el alfa y la omega, como en el mismo lugar se escribe, nos lo da todo a partir de nuestro primer ser, y lo que se le añade es también creación suya.

Por ello la Iglesia, en la Semana Santa, cuando con pasión generosa recuerda todo lo que debe a su Redentor, tiene buen

cuidado en remontarse hasta la primera creación. Es porque allí se inaugura y se contiene en germen todo lo restante de la obra divina en nuestro favor.

«Al principio Dios creó el cielo y la tierra», canta solemnemente en la mañana del Sábado Santo. Dios creó el cielo y la tierra, como un padre previsor prepara a sus hijos futuros una morada, la adorna y la enriquece, porque ya les ama, y este amor es el que les hará nacer.

Toda la obra de los Seis Días va pasando así en la liturgia, antes que llegue al corazón del celebrante el recuerdo del pesebre, del Tabor y de la Cruz, que reparan y maravillosamente restauran lo que había sido perdido a causa de la falta primera.

Y el celebrante dice: «Oh Dios, que de modo admirable creaste al hombre, y de un modo más admirable aún le redimiste, te suplicamos nos concedas el poder resistir con firme voluntad los atractivos del pecado, a fin de merecer que consigamos la eterna felicidad, por Jesucristo nuestro Señor. Amén.»

Con esto, todo está dicho: el comienzo está unido con el fin y el vínculo viviente que une todos los elementos de la obra es Cristo.

Reconocimiento, gratitud profundas, y luego humildad, porque, sacados de la nada, somos siempre nada sin la mano que nos sostiene. La gran *Mano de Dios* que Rodin ha esculpido con su contenido de vida humana, pequeña vida modesta e insignificante, divina Mano que nos sostiene y de la cual tenemos que sentir el calor, el poder, la caricia cuando obramos bien, y la presión conminadora cuando obramos mal. Lo mismo sucede con el universo, del cual Goethe ha dicho que Dios lo sostiene «en la paz de sus manos».

Durante un éxtasis Jesús dijo a Santa Catalina de Siena: «Yo soy el que soy; tú eres la que no eres». Tal es ciertamente la situación de la criatura asomada al abismo de su nada; por sí misma no cuenta nada, puesto que no hace adición, digamos así, a la Sustancia eterna de la cual emana y de la que únicamente toma de prestado, para ser, una realidad de la cual vive y que no le pertenece.

3. La creación, misterio de esperanza.

Con este tema está unido el problema de la *conservación* de los seres, el cual tan conexo está al de la creación que, según Santo Tomás, la conservación no es una nueva acción de Dios distinta de la creación, sino «la continuación de la acción por la que produce los seres». Se trata de acentuar el carácter privilegiado del «comienzo», después de admitido con toda la tradición que el tiempo es finito hacia atrás. Si el mundo existiera desde siempre, lo que Santo Tomás cree filosóficamente posible, no por ello el mundo dejaría de ser creado, y coincidirían las dos nociones de creación y de conservación; el mundo sería perpetuamente creado, y su creación tendría el carácter de una conservación perpetua.

Sería, por consiguiente, un grave error poner rigurosamente aparte las dos cuestiones de la creación y de la conservación; de esta

Dios crea

manera se falsearía radicalmente la primera; porque no se conserva sino lo que es. Ahora bien, independientemente de la creación, y de la creación *actual*, la criatura no existe. Hay un completo desconocimiento de la cuestión de origen como la planteamos nosotros (origen *radical*, que incluye también el tiempo), al suponer que, adquirida la creación, puede luego bastarse a sí mismo el objeto creado. ¿Dónde encontraría su suficiencia?

Una vez engendrado un viviente, puede ser abandonado por su generador y continuar viviendo; es que la causalidad del generador es perfectamente parcial, en ningún modo radical. En este caso, el padre es causa del devenir, mas no del ser. No hace, en suma, más que modelar la materia según un tipo determinado en colaboración con las fuerzas de la naturaleza. Una vez formado, este producto tiene por causa de su ser, no a su generador, que tal vez ha desaparecido, sino su propia consistencia en el seno de la naturaleza ambiente. Pero es totalmente distinto en la creación. En ella Dios lo proporciona todo, sin perder, repetámoslo siempre, la propiedad de lo que da. Deje Dios de influir y la nada volverá a cobrar sus derechos y a ser el beneficiario.

CONCLUSIÓN

Nuestra acción de gracias al Creador no podría satisfacerse de una vez para siempre; tiene que ser un continuo reconocimiento y adoración, como el de quien está recibiendo en cada minuto; digamos mejor, como el de quien recibe sus minutos y sus días con todo su contenido de ser. Porque, hablando en rigor, Dios no conserva nada; crea, y su acto creador es eterno, no continuado en las diversas etapas de la duración. Somos nosotros los que continuamos siendo por la creación, mas no la creación, que es intemporal e indivisible.

No importa, el beneficio es el mismo; es únicamente más misterioso y más emocionante para el alma religiosa.

Finalmente, habiéndonos dado el ser, ese don gratuito y fundamental debe excitarnos no solamente a la humildad y al reconocimiento, sino también a la confianza. Existe una lógica de Dios. Lo que Él comienza, es para terminarlo, y cuando fundamenta, es para construir. «¿No es Él — dice el Deuteronomio — el Padre que te creó, el que por sí mismo te hizo y te formó?» (32, 6).

La plegaria bíblica y la liturgia no son más que un grito para recordar a Dios lo que por nosotros ha hecho y anunciar lo que todavía ha de hacer; para requerirle, si así puede decirse. Beneficiarios de su creación, estamos abiertos a su gracia, y la esperanza no es en nosotros otra cosa que la confianza en el cumplimiento de sus dones.

Ven, Espíritu Creador,
Visita las almas de los tuyos,
Llena de soberana gracia
Los corazones que creaste.

La creación

La última perfección de la creación, pero de un orden gratuito y sobrenatural, es toda la vida cristiana; es la sobreelevación por la gracia; es su coronamiento por la gloria.

Creación, regeneración, consumación; todo se ordena al mismo fin en la intención de Aquel que es fiel (*fidelis Deus*) y que nos lanza al círculo de la existencia para que lo recorramos bajo su mirada y para acogernos al retorno.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La reflexión sobre la creación nos conduce a considerar en *Dios* y en la *criatura* un mismo y único misterio.

Por una parte, Dios en relación con la criatura es trascendente; es el Otro, sin medida común con ella. Por otra, Dios es immanente, más que ninguna criatura pueda serlo a otra; Dios está más íntimamente en nosotros que nosotros mismos.

Del mismo modo, si nos fijamos en la criatura, vemos, por una parte, que es un absoluto, un «en sí»; es lo que es independientemente de toda otra cosa, y sin embargo, por otro lado, no podemos definirla en cuanto criatura por relación a su creador a no ser por una simple relación. Aunque subsiste, es, no obstante, totalmente relativa a Dios que la crea y la gobierna.

Toda teología de la creación no será verdadera si no mantiene hasta el fin este doble punto de vista dialéctico: trascendencia e immanencia de Dios en relación con la criatura; absoluto y relativo en la creación.

He aquí algunas perspectivas de trabajo:

La «procesión» de las criaturas. Sabemos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; ¿cuál es el papel de cada Persona divina en la Creación? ¿Qué nos enseñan las Escrituras sobre este punto? ¿Cuáles son al respecto los grandes testimonios de la tradición? ¿Cuál es el valor teológico de esta fórmula: «El Padre crea *por* su Verbo *en* su Espíritu»? Exactitud de preposiciones y carácter relativo de toda fórmula. Enlace de la teología de la creación con la de las «misiones» divinas (envío del Hijo, donación del Espíritu Santo).

Problema de la eternidad del mundo. ¿Puede defenderse teológicamente la eternidad del mundo? ¿Se la puede negar? ¿En nombre de qué principios? ¿Es teológicamente inaceptable la teoría científica del átomo primitivo?

Resaltar el vínculo entre creación y gobierno divino. ¿Cómo distinguir estos dos actos en Dios? ¿Cómo distinguirlos en el efecto, esto es, en la criatura? Límites de esta distinción.

Motivo por el que Dios crea. ¿Qué dicen las Escrituras sobre este particular? ¿Qué dice la razón? ¿Es Dios libre de crear o no crear? Y, si crea, ¿lo es de crear de tal o cual modo, según tal o cual ley? ¿Qué enseñan las Escrituras acerca del motivo de la creación? Las leyes naturales ¿son leyes para Dios? ¿Cómo se expresa en la creación la libertad divina?

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica, Tratado de la Creación en general*, traducción e introducciones del P. Jesús Valbuena, BAC, vol. 41, Madrid 1948.

—, *Suma teológica, Tratado de la Creación corpórea*, traducción e introducciones del P. Alberto Colunga, O. P., BAC, vol 56, Madrid 1950.

Dios crea

- A. D. SERTILLANGES, *La création*, col. *Somme théologique*, éd. de la Revue des jeunes, Par.s 1927.
- , *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945.
- G. M. MANSER, *La esencia del Tomismo*, trad. por V. G. Yebra, Madrid ² 1954.
- Se consultarán con provecho los artículos:
- Création*, por PINARD, en *Dict. de Théol. cath.*
- Cosmogonic*, en *Dict. d'Apologétique*.
- Création*, en *Dict. de l' Bible* II.
- Hexaméron*, por MANGENOT, en *Dict. de Théol. cath.*

Estudiado el acto divino de crear, consideremos ahora el efecto de este acto, a saber, las cosas creadas en sí mismas.

La primera labor que se impone al teólogo, aquí más que en parte alguna, es la de poner orden. Lo cual plantea inmediatamente algunas cuestiones:

La multiplicidad de las cosas creadas ¿proviene de Dios o de una criatura superior? Dios, absolutamente uno y simple, ¿puede crear otra cosa que la unidad? ¿Cómo lo múltiple puede ser reflejo de lo Uno? Y, si Dios es el origen de la multiplicidad de los seres creados, ¿por qué, encima, los crea desiguales? Por todas partes vemos efectivamente la desigualdad: desigualdad de las especies entre sí, desigualdad entre los individuos de todo género o especie; aun entre los hombres reina una manifiesta desigualdad: los dones de santidad, de fortuna, el talento, la belleza y la bondad, y hasta los mismos dones sobrenaturales se encuentran repartidos de manera muy desigual. Finalmente, aun obligados a admitir esta multiplicidad y desigualdad, ¿podemos siquiera afirmar que no hay más que un solo mundo?

La respuesta a estas preguntas hay que encontrarla en la contemplación de la divina sabiduría, que ha ordenado el Universo. Dios crea para comunicar su bondad y para que su bondad sea representada lo mejor posible por las criaturas. Lo que no puede hacer cualquiera de ellas sola, se esfuerza por conseguirlo el conjunto de todas ellas. La multiplicidad, la variedad, la desigualdad de las criaturas no tiene más finalidad que la de imitar lo mejor posible, en su conjunto, la perfección absoluta de Dios, que es tan infinita como una y simple. Lo que una criatura no puede llegar a imitar, le toca a otra representarlo. No tiene por qué hacer Dios criaturas de perfección en todo igual o semejante, mas las hace en la perfección que a cada una corresponde en relación con el todo y con el conjunto. ¿En qué se convertiría el animal, si todas las partes de su cuerpo tuvieran la misma nobleza que la cabeza o la misma dignidad que el ojo? ¿Y qué se haría de la utilidad de un miembro, si tuviera otro miembro parecido y aun «igual»? Nuestra fe nos asegura que la multiplicidad y desigualdad de los seres no puede venir más que de la bondad perfecta de Dios; el universo creado es portador de algún reflejo de la bondad y de la belleza increadas en la medida exacta en que es diverso y múltiple.

¿Llegaremos, sin embargo, a decir que hay muchos mundos? Pero esto sería contrario a nuestra fe, que nos asegura que no hay más que un solo Dios. Puesto que no hay más que un solo creador y Señor de todas las cosas y puesto que todas las cosas están ordenadas a un solo fin que es Dios, no hemos de hablar más que de un

Dios crea

solo mundo, el que Él ha creado y gobierna. Así, oigamos a San Juan, igual por lo demás que todos los autores inspirados, que nos habla del mundo en singular: «Por Él fué hecho el mundo» (Ioh 1, 10).

Creemos, pues, que la consideración de la sabiduría divina, que crea y ordena el universo, y de su bondad, que tiende a comunicarse para atraerlo todo hacia sí, nos da la clave para contestar a las cuestiones planteadas. Dejaremos que el lector pese por sí mismo este principio a propósito de las innumerables cuestiones que suscitan la desigualdad y la diversidad de las criaturas.

Hay, no obstante, otro modo de considerar los seres creados. Es evidente que son múltiples y desiguales. Pero vemos también que son diversamente buenos y, a veces, malos. ¿De dónde proviene el mal? Dios, bondad perfecta, ¿puede ser el origen del mal? ¿Cómo puede el mal integrarse en un universo que no tiene otra función, ni otra finalidad que la de tender a reproducir la bondad y belleza del Creador? A esta segunda serie de cuestiones intenta contestar el siguiente capítulo.

Capítulo V

EL MAL EN EL MUNDO

por FR. PETIT, O. Praem.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. EL PROBLEMA DEL MAL	473
II. EXPLICACIÓN MÍTICA	474
III. EXPLICACIÓN FILOSÓFICA	474
IV. EL DATO REVELADO	476
1. El Antiguo Testamento	476
2. El Nuevo Testamento	478
3. La tradición católica	479
V. EXPLICACIÓN TEOLÓGICA	481
1. Por qué Dios permite el mal ...	482
2. El demonio, gran agente del mal	483
3. El mal en el hombre	485
CONCLUSIÓN	485
APÉNDICES :	
1. La «apatheia»	486
2. El problema del mal en la literatura y el arte	487
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	487
BIBLIOGRAFÍA	488

I. EL PROBLEMA DEL MAL

El problema del mal es uno de aquellos que no podría eludir un ser inteligente. Un sinnúmero de personas y de cosas le parecen distintas de lo que deberían ser —o de lo que se imagina que deberían ser—, y esta experiencia le produce molestia y sufrimiento. ¿Cómo puede explicarse esto en un universo que aparece inteligible en su conjunto?

Con mayor razón se plantea el problema al cristiano y al teólogo. El simple filósofo todavía podría decirse que ha sufrido una ilusión, al creer en la inteligibilidad del mundo. El cristiano que cree en la bondad y en la sabiduría de Dios, que, a la luz de la fe, cree que la creación es buena, porque todo ser recibe de Dios su existencia y nada puede salir de las manos del Creador que no sea bueno, ve el enigma más difícil y al mismo tiempo más urgente su resolución: si Dios es bueno y la criatura es buena, ¿cómo puede existir el mal?

II. EXPLICACIÓN MÍTICA

Cronológicamente la primera explicación del mal se presenta en forma de *mitos*. Quien recuerde el empleo que de los antiguos mitos hace Platón en sus diálogos y la importancia que da Aristóteles a la leyenda, de la que asegura ser más verdadera que la historia, no se admirará de la necesidad de evocar estas antiguas elucubraciones de la inteligencia humana.

Dos mitos aparecen al principio, que se han de encontrar en toda la historia de la filosofía.

El primero atribuye la existencia del mal a los celos de los dioses inferiores. Lo recuerda Platón en el *Timeo*.¹ Dios, bueno y sin envidia, ha querido que todas las cosas del universo fueran buenas, para ser en la medida de lo posible semejantes a Él. Pero después de haber formado los dioses, raza celeste, brillante y hermosa, hecha casi enteramente de fuego, les encargó la formación de las demás razas mezclando lo mortal y lo inmortal. De aquí provienen las deficiencias y los errores. Este mito ha imperado durante largo tiempo en el pensamiento helénico; pero se le entremezcla pronto otra corriente de origen iranio. Es una explicación dualista. El mundo es posesión de dos poderes iguales, uno del bien y otro del mal, simbolizados por la luz y las tinieblas; es su campo de batalla y el espectador de las fases de su lucha.

III. EXPLICACIÓN FILOSÓFICA

Siendo la distinción de espíritu y materia una de las adquisiciones más importantes de la filosofía, era grande la tentación de identificar la materia con el mal y el bien con el espíritu, a causa de las deficiencias de la naturaleza material y de los sufrimientos que ella nos acarrea. Es lo que hicieron todos los gnósticos. En la cumbre de su cosmogonía aparece Dios, espíritu puro, que se identifica con el bien. Debajo aparece la materia cambiante, sin inteligencia, corruptible. Y explican el paso del uno al otro por una multitud de emanaciones divinas cada vez menos perfectas a medida que se suceden sus generaciones. Los dos mitos antes citados se combinan por otra parte en formas inestables, porque nada hay más fecundo que la imaginación de los gnósticos.

La gnosis cristiana no se encontraba por lo demás únicamente ante el problema del mal en general, sino ante el escándalo de la cruz. Y para explicar los sufrimientos de los mártires, Basilides dice sencillamente: «O habían pecado o estaban dispuestos a hacerlo. Pudiera ser también que hubieran cometido en una vida anterior faltas merecedoras de tales castigos.» Pero se plantea el mismo enigma en relación con Cristo. Basilides no duda en escribir: «Si me

1. *Timeo*, 41 a.

apuran diré que todo hombre es siempre hombre, mientras que Dios es justo. Porque, como se ha dicho, nadie está limpio de mancha.»

En realidad, explicaciones un poco simplistas: el mal físico proviene de la misma naturaleza de la materia, y el mal moral de una culpabilidad personal.

Los maniqueos repetirán la explicación dualista. Esta religión, cuya historia primitiva ha sido enteramente renovada en los últimos años, tenía por autor a Manes, que quería hacer obra de sincretismo, fundar una religión universal, poniéndose en el mismo nivel que Jesús, Zoroastro y Buda. Su explicación del mal no era, como para los gnósticos, la piedra fundamental de su obra; mas el dualismo, tomado de Zoroastro, apareció bien pronto como la característica del maniqueísmo. He aquí como lo propone.

Cada uno puede comprobar el malestar que experimenta en el hecho de que en sí mismo existe desorden. Esto le lleva a suponer que hay un estado mejor ordenado y a esperar una restauración. De donde se siguen dos dogmas fundamentales: el dogma de los *dos principios*, o de las dos raíces, que afirma la dualidad radical de la luz y de las tinieblas; y el dogma de los *tres tiempos*, que ha de desarrollar todo el drama cosmogónico. En el momento anterior estaban separadas la luz y la oscuridad. En el tiempo medio, el que vive la humanidad, hay mezcla de dos substancias antagónicas. En el momento posterior y final será restablecida para siempre la separación del bien y del mal.

Y la historia del mundo se reproduce en el hombre que es un microcosmos. En el individuo, lo mismo que en el universo, Dios, la luz, está como absorbido por las tinieblas y se libera de ellas por el conocimiento gnóstico.

Por la misma época, Plotino da una explicación del mal que San Agustín repetirá más tarde haciéndola clásica. La Providencia, identificada con el alma del mundo, todo lo ordena sin esfuerzo, sin discurso, por la influencia natural de su ser perfecto que se expande. Bajo este punto de vista universal, no sólo no hay ninguna substancia mala, sino que lo que nosotros imaginamos malo bajo un ángulo más estrecho es realmente un bien necesario para el orden, como el verdugo en la ciudad.

En nuestros días, el evolucionismo, en particular el marxista, identifica el mal con el pasado y el bien con el porvenir. El presente es la lucha entre las fuerzas malas del pasado y las aspiraciones del porvenir. Tal concepción, fundada exclusivamente sobre una fe — y muy imprecisa — es chocante en espíritus que se dicen positivos y científicos.

Otros filósofos han caído en la tentación de suprimir el problema en vez de resolverlo. Los estoicos han querido sencillamente abstraerse del mal, no pensando en él para no sufrirlo: «Dolor, no eres más que una palabra». Los optimistas han negado prácticamente la existencia del mal. Leibniz dice que la sabiduría de Dios le ha conducido necesariamente a crear el mejor de los mundos posibles. El mal que nosotros podemos descubrir no es más que el mal meta-

físico, que se confunde con el límite mismo del ser creado. Los pesimistas y algunos existencialistas suprimen también el problema, afirmando que el mundo es malo o al menos enteramente absurdo en sí mismo. Hay que intentar sencillamente librarse del mal defendiendo en sí mismo el deseo de vivir.

Fuera de los argumentos de Plotino — que nos afectan mucho menos aún que los griegos, que tenían más que nosotros el sentido de la armonía del *cosmos* — hay que confesar que los esfuerzos de la filosofía para explicar el mal resultan bastante falaces y están muy lejos de resolver el problema. En el fondo la humanidad desea una explicación religiosa del mal.

IV. EL DATO REVELADO

1. El Antiguo Testamento.

La primera concepción de la vida que aparece en la Biblia es francamente optimista. Se promete la bendición del Eterno al que le es fiel. «Si escuchas mi voz y haces lo que te dijere, seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan» (Ex 23, 22; cf. Lev 26; Deut 28). En caso de infidelidad a la alianza, he aquí el castigo: «Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición» (Deut 30, 19).

Los libros llamados por los judíos *Profetas anteriores* (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) están llenos de esta idea.

Lo que vale para el pueblo, se aplica igualmente al individuo a medida que se afina la conciencia y que se precisa la revelación: «La vida y la fecundidad para el justo que medita la ley de Dios; para el impío, el castigo» (Ps 1, 91 y 112; Jer 7, 5-7).

Los profetas, sobre todo Jeremías y Ezequiel subrayan, cada vez con más fuerza, que la suerte de cada individuo es distinta del destino nacional: «El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre... la justicia del justo será sobre él, y sobre él será la iniquidad del malvado» (Ez 18, 20). Así piensan también los libros sapienciales, que prometen al bien, identificado con la noción de sabiduría, toda la felicidad, y a la locura, presentada como el gran pecado, todas las desdichas.

Al mismo tiempo es cosa admitida que el mal físico es la consecuencia y el castigo del mal moral.

No obstante, las pruebas del destierro y el progreso de la sabiduría llevan a plantear esta cuestión: ¿por qué algunas de las pruebas nacionales no corresponden a la culpabilidad real del pueblo?

«Todo esto ha venido sobre nosotros sin haberte olvidado ni haber roto tu pacto» (Ps 44, 18). Por otra parte, algunos individuos impíos y malhechores parecen muy felices: «No hay para ellos dolores; su cuerpo está sano y pingüe. No tienen parte en las humanas aflicciones» (Ps 73, 4-5).

Además, los justos tienen que sufrir atrozmente. Esto es un escándalo: «En vano, pues, he conservado limpio mi corazón y he lavado mis manos en la inocencia. Y fui flagelado de continuo» (Ps 73, 13-14).

A este problema se consagran los libros de Job y de Tobías.

El libro de *Job* es una amplia discusión sobre el sufrimiento, de una elocuencia y poesía espléndidas. Los amigos de Job defienden la primera adquisición moral, a saber, que el sufrimiento es el castigo del pecado, defensa noble y grandiosa a veces. A esto replica Job, haciendo valer su sufrimiento inaudito y la inocencia de su corazón.

Tres soluciones se han dado a este problema. La primera acudiendo al «discurso de Dios» (Job 38-41), que es la cumbre del libro: la sabiduría divina no puede ser juzgada por la sabiduría humana. Acusar a Dios es pura locura.

La segunda solución es la del prólogo, repetida por los amigos de Job, en especial por Eliú: el sufrimiento del justo es una prueba temporal, por la cual Dios hace verdadera y purifica la virtud de sus fieles.

La tercera es la de los celos del demonio, señalada igualmente en el prólogo del libro.

Menos abrupto y grandioso, el libro de *Tobías* muestra cómo el justo puede ser sometido a grandes pruebas. Si permanece fiel, Dios le enviará la asistencia de sus ángeles y la abundancia de bienes temporales.

Pero surge entonces otra cuestión. Dada la suma de miserias que hay que soportar en la tierra, ¿merece la pena vivir la vida?

A ello responde el *Eclesiastés* enseñando que no hay más que una sola cosa que intentar: vivir la vida usando de los bienes de este mundo, cuyo disfrute Dios nos permite.

Poco a poco, un día despunta sobre la vida futura e ilumina la perspectiva de los males terrestres. Los salmistas esperan el triunfo de Enoc, asumido por Dios de esta vida penosa:

¿A quién tengo yo en los cielos?
Fuera de ti, nada desco sobre la tierra.
Desfallece mi carne y mi corazón,
La roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre

(Ps 73, 25-26; cf. Ps 49).

El libro de la *Sabiduría* enseñará más tarde que la muerte es una liberación (Sap 9, 15). Las almas de los justos irán a morar junto al Señor (Sap 3, 9; 5, 15). Allí encontrarán un templo celestial (Sap 3, 14), en donde reinarán con Dios por siempre (Sap 3, 8; 5, 15).

Esta creencia se afianza a la vista de una resurrección de la carne (Dan 12, 1-3; 2 Mac 7), perfectamente encuadrada en la línea de las promesas mesiánicas y del juicio de Dios por tanto tiempo esperado.

Finalmente, el lado expiatorio del sufrimiento aparece aquí y allí, aunque con límites muy restringidos. Moisés quiere dar su vida por salvar a su pueblo (Ex 32, 23). El Servidor del Eterno dará su vida en sacrificio por el pecado (Is 53, 5 y 10).

El capítulo tercero del *Génesis* había enseñado en forma popular, pero muy clara, el origen del sufrimiento. En una creación, salida perfectamente buena de las manos de su autor (Gen 1, vv. 10, 12, 18 y 25), la envidia de la serpiente lleva a los hombres a cometer el pecado, considerado como una elevación sobre sí mismo, una *hybris*, que indudablemente quiere alcanzar la semejanza divina: «Seréis como Dios» (Gen 3, 5). De aquí resultó la exclusión de la felicidad primitiva y del árbol de la vida, el trabajo penoso, el retorno al polvo original, los sufrimientos físicos y morales.

La revelación parecía completa. Las razones de ser del dolor, el modo práctico de vencerlo, las perspectivas luminosas que le compensan aparecerían en toda su pureza, cuando la luz «siete veces más fuerte que el sol del mediodía» (Is 30, 26) fuera a brillar sobre el mundo y traer la claridad suprema al problema del dolor.

2. El Nuevo Testamento.

En el Evangelio no se esquiva el problema. Es su primera afirmación y ¡cuán preciosa es para nosotros! El mal aparece como mal, no sólo en su aspecto moral, sino también como mal físico. Cristo, al acercarse su pasión es presa de terror: «Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? Padre, librame de esta hora. Mas para esto he venido yo a esta hora. Padre, glorifica tu nombre» (Ioh 12, 28). Y en el huerto de los Olivos: comenzó a sentir pavor y angustia... «Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz» (Mc 14, 36). Es muy notable que algunos manuscritos, bajo el influjo de los estoicos, hayan pretendido ocultar el sudor de sangre de Cristo. Él mismo no disimula el dolor. No lo niega; lo acepta todo entero.

No menos vivamente siente el dolor ajeno. Sus entrañas se conmueven ante la viuda de Naím (Lc 7, 13), ante el dolor de Marta y María junto al sepulcro de Lázaro (Ioh 11, 33).

Pero el pecado y el dolor entran en el plan del reino de Dios. Sin duda se hará más tarde la separación del bien y del mal. No se podría arrancar la cizaña sin perjudicar al trigo (Mt 13, 29).

El dolor es también el camino normal de la gloria. Cristo lo acepta para sí mismo: «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?» (Lc 24, 26). Lo acepta para su madre: «Una espada atravesará tu alma» (Lc 2, 35). Lo acepta para sus discípulos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame...» (Lc 9, 23). «No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán» (Ioh 15, 20).

Se enseña además, por paródico que parezca, que el dolor no impide la felicidad. Ésta es la doctrina de las bienaventuranzas. La felicidad, sin duda, no será perfecta sino más tarde. En el cielo,

los que lloran serán consolados, y los hambrientos de justicia serán saciados. Pero ya en la tierra comienzan a realizarse las promesas. Los pobres tienen como herencia el reino de los cielos, los pacíficos poseen la tierra, los corazones puros comienzan a ver a Dios. «Bienaventurados sois cuando os insultan y persiguen y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. Alegraos y regocijaos...» (Mt 5, 3-12).

Poco a poco se va esclareciendo la gran doctrina del dolor redentor: «Le pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21), dice el ángel a José. Y no solamente por su predicación que apartará a los hombres del mal, sino también por sus tormentos y su muerte: «El hijo del hombre ha venido a dar su vida para redención de muchos» (Mc 10, 45). Él mismo es la víctima expiatoria: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Joh 1, 29). San Mateo le aplica las palabras de Isaías (Is 53, 4): «Él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Mt 8, 17).

Al mismo tiempo, el sufrimiento de Cristo y de aquellos que completan su pasión (Col 1, 24), hará comprender lo que es el mal moral, el pecado. Reaparece transfigurado el viejo tema de la lucha entre la luz y las tinieblas (Joh 3, 19). La luz es Cristo venido al mundo (Joh 8, 12), las tinieblas son las disposiciones morales de las almas (Joh 8, 42 s), que están bajo el dominio del «príncipe de este mundo» (Joh 14, 30). Cuando guía la luz, la fe realiza la aceptación de Dios y el don de sí mismo a Dios (Joh 3, 18). Cuando dirigen las tinieblas, se instala el pecado. Pero Cristo obtiene la victoria (Joh 16, 33), y la hora de su muerte inaugura su glorificación (Joh 17, 1), y la incontenible multiplicación de sus fieles (Joh 12, 24).

El Apocalipsis nos proporciona una descripción simbólica de enorme poder de evocación de esta lucha, que continúa a través de la historia hasta el triunfo definitivo del bien. Manifiéstase en ella la malicia de Satán (Apoc 12, 4), que acaudilla el mal, apoyado en los poderes políticos (Apoc. 13, 1) e intelectuales (Apoc 13, 11), mas principalmente la sabiduría divina que domina los acontecimientos, y el carácter triunfal del dolor aceptado y del testimonio de la sangre (Apoc 16, 14). «Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida» (Apoc 2, 7; cf. 2, vv. 11, 17 y 26; 3, vv. 5, 12 y 21). El libro termina con la descripción del cielo en donde ya no habrá pena ni dolor y donde Dios enjugará todas las lágrimas de sus elegidos (Apoc 21, 4).

3. La tradición católica.

Innumerables serían los pasajes de los Padres de la Iglesia, de los santos y de los predicadores en los cuales se repiten y desenvuelven estas ideas: cartas de consolación, oraciones fúnebres, sermones en las calamidades públicas. Pero tenemos que limitarnos a los que han tratado el problema del mal en toda su amplitud.

Quien primero lo ha hecho ha sido San Agustín. Se había dejado conquistar por los maniqueos, charlatanes elocuentes que repetían sin cesar: ¡verdad, verdad!, reemplazaban la fe por la ciencia y concedían a Cristo un lugar de honor en su religión (*Confesiones* I, 3; c. 6 y 19). Nueve años permaneció en su secta como simple oyente. Nunca admitió íntegramente su doctrina, aunque aceptó sus puntos fundamentales: todo es materia, aun el mismo Dios; el mal es una sustancia separada y viviente; el alma humana es una parte de la divinidad.

Poco a poco se fué apartando de ellos, después de haber oído en Cartago en 382 las explicaciones de Fausto — célebre obispo maniqueo de quien esperaba recibir toda ilustración, pero que en realidad sabía muy poco — y luego, después de haber comprobado en Roma la inmoralidad de los jefes de la secta. Después de su conversión compuso numerosos libros de refutación de la doctrina maniquea, primero el *Tratado de las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos*, luego una explicación del *Génesis*, tratados contra Adimanto, discípulo de Manes, contra Fausto de Milevo, contra Secundino, y finalmente las tres obras *Sobre el libre albedrío*, *De las dos almas*, *De la naturaleza del bien*.

Agustín insiste en el hecho de que toda la naturaleza es buena en sí misma, porque Dios le ha dado la medida, la forma y el orden (*modus, species, ordo*). El mal no puede ser más que la corrupción de una de estas perfecciones. Por consiguiente, en sí mismo es una privación de bien, una pura ausencia de ser, pero de un ser que normalmente debería poseer el sujeto.

Es decir, el mal no puede ser concebido por sí mismo, con existencia propia, sino únicamente como una privación, que se da en un sujeto bueno.

Agustín aplica esta teoría no solamente al mal físico, sino también al mal moral, al pecado. El acto voluntario y libre puede compararse con una sustancia que posee medida, forma y orden. Cuando estas perfecciones en un acto dado no son lo que deben ser, éste se hace malo, pero la malicia no consiste en lo que tiene el acto de positivo, sino en lo que le falta.

Dios, pues, no ha creado el mal, porque no crea más que ser, y el mal es pura nada; mas Dios ha sacado los seres de la nada, y por ello todo ser creado de la nada es también corruptible. Por lo que al mal físico se refiere, el universo adquiere con la sucesión misma de los seres, imposible sin corrupción y sin muerte, un orden, un equilibrio, una belleza análogos a los de una melodía o un poema, cuya hermosura no se da en el espacio, sino en el tiempo.

Pero el mal moral plantea una cuestión más delicada: la voluntad libre es responsable de que las acciones de la criatura libre no sean siempre buenas. El problema, por tanto, consiste en saber si el libre albedrío es de suyo un bien.

En sí misma, la libertad es buena, porque es la condición del mayor bien que nos puede caber en suerte, la bienaventuranza. Pero el hombre puede abusar de ella y aquí es donde está su mal.

¿No habría podido Dios evitar con la gracia esta mala elección? Sin duda. Pero no por ello es Dios causa del mal, sino nuestra libre voluntad que libremente se entrega a él. Añadamos que para reparar este desorden, del que en modo alguno es responsable, Dios acude en nuestra ayuda y restaura por la gracia el orden destruido por el pecado.

Santo Tomás ha tratado a su vez en conjunto la cuestión en una obra magistral, *De malo*, la segunda de las *Cuestiones disputadas*. Hace suyos los principios de San Agustín, pero insiste como testigo de la tradición en el hecho de que el mal físico es una consecuencia del mal moral: «La tradición de la fe enseña que la criatura racional no hubiera podido incurrir en mal alguno en cuanto al alma o en cuanto al cuerpo de no haber mediado un pecado personal o de naturaleza» (*De malo*, q. I, a. 4). Con ello, divide el mal en mal de culpa y mal de pena.

De otra parte, analiza muy profundamente el acto pecaminoso y afirma que, antes que la voluntad elija el mal, tiene que producirse en ella cierta pérdida de atención por la cual cesa en su consideración de la regla moral. Este desfallecimiento no es un mal: un carpintero no está obligado a no dejar el metro de la mano, pero falta cuando obra sin haber comprobado sus medidas. De igual modo, la voluntad no puede ser un acto continuo de consideración, pero peca cuando obra sin haber considerado. El primer desfallecimiento no era ni falta ni pena, sino una mera negación (*De malo*, q. I, a. 3).

Es de notar también que Santo Tomás, después de haber consagrado una cuestión al mal en general, dedica doce al pecado. Establece así la verdadera perspectiva, ya que el pecado es el único verdadero mal y la causa de todos los otros.

V. EXPLICACIÓN TEOLÓGICA

El recorrido por la Escritura y el desarrollo de la tradición católica no nos dispensa de colocar el problema del mal en las perspectivas y preocupaciones de nuestros contemporáneos para presentar una respuesta que les pueda satisfacer.

Tal vez sería necesario comenzar poniéndonos en guardia contra la exaltación de nuestra sensibilidad. A causa de los progresos de la medicina, que alivia muchos sufrimientos, pero también a la vista de los males inauditos que pesan sobre nuestra época, nos hemos vuelto extraordinariamente sensibles al dolor. Por otra parte, a falta del sentido divino, estamos muy poco afectados por el mal moral y el pecado no nos causa el horror que debiera producirnos. Se impone un esfuerzo para encontrar el equilibrio antes de pronunciar nuestro juicio.

1. ¿Por qué Dios permite el mal? ²

Reconozcamos, ante todo, que el mal es siempre posible en un universo que tiene límites. En Dios no tiene lugar el mal, porque no hay en Él no-ser. En el universo creado, la nada original tiende a reaparecer en cuanto que, por el mismo ejercicio de las causas segundas, puede suceder que los límites reales de un ser no coincidan con los límites ideales que él mismo u otros le imaginan. Estamos ante el mal metafísico de Leibniz. Es evidente que el árbol crece sobre el humus de otras plantas muertas y corrompidas, que el león no puede vivir sin matar a su presa. Evitemos ahora considerar el problema con una sensibilidad humana exacerbada. El sufrimiento necesario de los organismos inferiores no es el dolor humano, porque su sensibilidad no tiene la perfección de la del hombre y además no aprecian la diferencia entre lo que debería ser y lo que en realidad existe. Añadamos que, si excluimos al hombre, habría muy poco dolor en el mundo, y ése sería ampliamente compensado por la armonía del conjunto. La comparación del poema o de la sinfonía que se ejecuta, propuesta por San Agustín, conservaría todo su valor.

El verdadero mal se introdujo por un acto voluntario, por la rebelión del primer pecador, el ángel primeramente y luego el hombre. Crecerá en lo sucesivo a medida que los pecados se multipliquen. Dios ha dotado de libertad al ángel y al hombre. Era necesario para que pudieran elegir entre Dios y la nada, entre la vida y la muerte, y así merecer la eterna bienaventuranza. Pero esta incomparable ventaja tendría su contrapartida. Era natural que voluntades libres pudieran fallar.

De ese fallo del pecado provienen todos los sufrimientos del mundo. Y esta dependencia es querida por Dios, que no quiere el mal de culpa, mas quiere la pena como un medio de restablecer el orden, haciendo ver lo que era el mal de culpa. Como dice el Pseudo-Dionisio, no es un mal el ser castigado, sino el hacerse digno del castigo (cf. *De Malo*, q. 1, a. 5).

Por otra parte no todos los que sufren son pecadores (cf. Ioh 9, 3). Esto ni siquiera es cuestionable en el caso de Cristo y de Nuestra Señora, que han padecido más que nadie. Sin embargo, el desorden introducido en el universo tendrá repercusión en todas las cosas, propagado como por ondas misteriosas:

Pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros... (Rom 8, 20-23).

2. El espíritu semítico, que atribuye toda causalidad a Dios, explica palabras como las de Is 45, 7:

“Yo formo la luz y creo las tinieblas. — Yo doy la paz, yo creo la desdicha”.

Un espíritu filosófico más culto no encuentra dificultad en ver en tales rasgos la evocación de una permisión puramente negativa.

De este modo caracteriza San Pablo el desorden cósmico producido por el pecado. Pero hay más; el pecado introduce un desorden en el mismo ser humano: malos hábitos, instintos hereditarios; falsea los tres grandes deseos del hombre; el de parecerse a Dios, el de amar y ser amado, el de servirse del mundo inferior, para hacer de ellos la triple concupiscencia denunciada por San Juan: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (1 Ioh 2, 16). De aquí proceden sufrimientos morales sin cuento: remordimientos, miedo, cólera, tristeza, que provienen de nuestra mala conciencia y de lo que hemos de temer de la mala conciencia de los demás.

Efectivamente, la solidaridad en el mal, que comprobamos por doquier, se nos aparece aterradora, pero la solidaridad en el bien es la que hace de la humanidad una sociedad y constituye el fundamento natural del misterio de la redención. Si la humanidad fuera sólo un acervo de individuos sin unidad orgánica, no se habrían extendido a todos los méritos y el dolor de Cristo.

Mas el problema no está todavía resuelto. Siendo naturalmente falibles los ángeles y los hombres, ¿no podría Dios impedir que de hecho pecaran y confirmarles en gracia como lo hizo con la Virgen María?

El no haberlo hecho es ciertamente obra de sabiduría, ya que todo lo hace sabiamente. Por tanto, permitiendo el mal ha querido producir un bien mayor.

Ha dejado que se produzcan males físicos y morales, que nos hagan temblar de terror: piénsese en los campos de batalla, en las grandes epidemias, en la agonía de Getsemaní sobre todo. Sin ella ni siquiera hubiéramos imaginado el desorden del pecado, que es su causa. El dolor y el mismo infierno no son sino un pálido reflejo del mal moral, introducido por la voluntad perversa del ángel o del hombre pecador.

Ha permitido el pecado, el mal real y profundo, para realizar una santidad más elevada y, por consiguiente, un bien real de mayor valor. Si Adán no hubiera pecado — ello, por lo demás, no hacía impecables a todos sus descendientes — le hubiéramos tenido como jefe moral y nuestra santidad hubiera podido ser grande en la *gracia de libertad*; pero ¿qué diferencia con el orden actual, en el que somos miembros de Cristo coronado de espinas y crucificado y en el que la *gracia de victoria* nos puede llevar inmensamente más arriba! Cuando pensamos en el pecado, en el dolor, en el infierno, no podemos menos de decir: Dios no ha podido permitir todo esto si no es por un bien que sobrepasa inimaginablemente todo este cúmulo de males.

2. El demonio, gran agente del mal.

A primera vista, el mal que hay en el mundo aparece en forma caótica; pero a quien considere el conjunto de la historia se le impone este problema: ¿no tendrá un instigador el mal y no habrá un fondo

de verdad en el antiguo mito que atribuía el mal a los celos de los dioses inferiores?

La doctrina católica no duda en ver en los ángeles rebeldes y en su caudillo Satán los directores del juego infernal. En los antiguos libros de la Biblia, aparece Satán como instrumento de las venganzas divinas y al principio no se distingue si se trata de un ángel caído. Después aparece que es un espíritu maligno (Iud 9, 23). Finalmente aparece como el *enemigo*, Satán, el acusador de sus hermanos (Zach 3, 1; 1 Par 21, 4; 2 Reg 24).

El capítulo tercero del *Génesis* le presenta en la forma de la serpiente tentadora (cf. Sap 2, 24). En el Nuevo Testamento, es evidente que Cristo se manifiesta como el hombre fuerte y armado que acaba de apoderarse de la morada del demonio, y que el demonio no se resignará a su derrota y volverá con otros siete espíritus peores que él (Lc 11, 21).

Jesucristo es vencedor por su muerte, porque el príncipe de este mundo no encuentra en él nada que le pertenezca (Ioh 16, 11); además ya ha sido juzgado y condenado (Ioh 14, 30).

Cristo ha despojado a los principados y a las potestades y les ha sacado valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz (Col 2, 15).

Pero igual que en un campo de batalla en el que la suerte ha sido decidida se pueden desarrollar por largo tiempo combates parciales, el demonio no renuncia a luchar contra los cristianos:

No es nuestra lucha (solamente) contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires (Eph 6, 12; cf. 1 Petr 5, 8).

El demonio lucha desesperadamente contra la Iglesia, y el *Apocalipsis* describe esta lucha gigantesca que termina con la reclusión del demonio en el estanque de fuego y azufre (Apoc 20, 10).

La Iglesia está tan convencida de que el demonio tiene establecido su poder en el mundo, que comienza pidiendo al neófito que renuncie a Satán, a sus pompas y a sus honras y le exorciza varias veces antes de conferirle el bautismo. Exorciza además el crisma, el óleo de los catecúmenos, el óleo de los enfermos, el agua bautismal, y no bendice si no es con aspersión de agua exorcizada; tan convencida está de que todo en el mundo pertenece al demonio, aun aquello que Cristo le había arrebatado en tan gran batalla (Lc 4, 6)³.

Y para que aquí no se vean simples supervivencias, los papas han recordado en muchas ocasiones esta presencia agresiva del demonio.

Se comprende también — si hemos de dar crédito a Tertuliano, San Juan Crisóstomo y muchos exegetas modernos — que Jesús

3. Hay, no obstante, algunas excepciones. No se exorcizan el pan y el vino eucarísticos como si el fruto del trabajo del hombre hubiera recibido una purificación, ni el cirio pascual hecho por abejas vírgenes y que representa la carne virginal del Salvador. Además el agua es materia válida para el bautismo privado, gracias al contacto de Jesús en el Jordán.

nos haga decir al final de la oración modelo, no: líbranos de lo malo, abstracto y neutro, sino «líbranos del maligno» (Mt 6, 13).

3. El mal en el hombre.

Por la tentación el demonio introduce y dirige el mal en el mundo, pero el hombre, consintiendo en el pecado, es causa también de todas las desdichas.

El pecado es, en efecto, causa de otros pecados, bien porque el primer acto engendra ya un hábito que se hará cada vez más exigente, bien porque conduce a otras faltas — ¿quién puede decir de cuántas injusticias, crueldades y hasta muertes ha sido causa la impureza? —, bien porque extingue la gracia divina y produce el endurecimiento del corazón. El pecado se desarrolla así en cascada y esclaviza al alma: «Quien comete el pecado, esclavo es del pecado», ha dicho Cristo (Joh 8, 14).

Y este *pecado del mundo*, al desordenar la obra de Dios, arrastras de él todas las miserias de este mundo y del otro.

Mas por la sabiduría divina el dolor, que es el estipendio del pecado, se convierte en instrumento de elevación para el hombre y para el linaje humano. Afina las facultades del alma:

El hombre es un aprendiz, el dolor es su maestro
Y nadie se conoce mejor que el que ha padecido
(Alfredo de Musset).

El dolor prueba y hace crecer el amor a Dios y a los demás: «sin dolor no hay vida en el amor», dice la *Imitación de Cristo* (*Sine dolore non vivitur in amore*). Nos hace semejantes a Cristo despreciado, negado, flagelado, escupido, crucificado; semejanza que es la más pura alegría de la tierra. El sufrimiento nos permite contribuir con él a la redención del mundo: «Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24); y se transforma en santidad y en gloria, según la frase de Santa Teresita del Niño Jesús: «Sufrir pasa, haber sufrido no pasa».

CONCLUSIÓN

Lo mismo que el misterio de la Cruz, como la trascendencia divina y el misterio del amor de Dios, el mal es y seguirá siempre siendo un misterio. Ante todo por una razón metafísica: «No se puede conocer lo que es la nada», dice San Agustín (PL, 32, 1268), mas también por una razón de orden moral: no conocemos suficientemente en esta vida el orden de la economía divina y no podemos apreciar en su valor los bienes por los que Dios permite tanto mal. Sólo la confianza filial puede traspasar el misterio. Los místicos, con sus intuiciones más profundas y su experiencia de la sabiduría y de

la bondad divinas, ven resplandecer una luz que los demás cristianos no pueden más que sospechar.

¿Cuál ha de ser la conducta práctica ante el mal? Ante el mal moral, con el que no se puede pactar, se impone el horror; pero es muy varia la actitud ante el dolor, el «mal de pena», que no es enteramente mal.

El cristiano aceptará el sufrimiento que se le impone, pero ordinariamente no lo pedirá. Tendrá confianza en la bondad de Dios, que hace que todos los acontecimientos cooperen al bien de los que le aman (Rom 8, 28). Se impondrá mortificaciones, porque la ascesis forma parte de toda vida cristiana, pero con miras superiores: adquirir el dominio de sí mismo, expiar el pecado, acercarse más a Cristo. El amor de la cruz no es el amor del madero y de los clavos, sino el amor de Jesús crucificado.

Cuando de otros se trata, el cristiano hará lo posible por evitarles los males, que no querría para sí mismo. Así lo pide la caridad.

Como hemos visto, la doctrina cristiana presenta una solución al problema del mal, que, aunque imperfecta —no podría darse en este mundo una enteramente satisfactoria para el corazón que sufre— es al mismo tiempo sabia y reconfortante. La cruz que preside el cristianismo no sería operante, si dejara de ser una locura y un escándalo; mas para quien está iluminado del cielo, ella se torna la sabiduría y el poder de Dios (1 Cor 1, 24), y la *Imitación* no tiene inconveniente en titular uno de sus más bellos capítulos: «Del camino real de la santa Cruz» (11, 12).

APÉNDICES

1. La «apatheia».

No hay duda alguna de que el dolor, que puede ser a veces un estímulo para la vida espiritual, es con la mayor frecuencia y para la mayoría de los hombres un obstáculo. El dolor no es útil si no es a condición de ser superado y aceptado por una voluntad que guarda perfectamente su equilibrio. Los autores espirituales de Oriente han hablado muchas veces de la *apatheia*, esa disposición del alma victoriosa del dolor y de las pasiones, que la sumerge en la calma aun en los momentos más dolorosos. Mas si la palabra es de origen estoico —designa en el estoicismo la supresión de todo sentimiento violento, de todo placer y deseo—, ha tomado en el cristianismo un sentido más humano y más divino al mismo tiempo.

Designa una participación infusa y adquirida de la bienaventuranza de Dios. Esto supone que por el ejercicio ascético se ha adquirido el señorío de sí el dominio de sus instintos e impresiones; pero esta mortificación, esta muerte espiritual se hace en vistas a la vida. Gracias a ella florecen la gracia y las virtudes cristianas, con demasiada frecuencia sofocadas en los demás por las inquietudes y las penas. El cristiano que posee esta *apatheia* no tiene la soberbia del estoico que niega el dolor, sino que lo soporta sin perturbarse y sobre todo no tiene el endurecimiento del corazón que se cierra ante el dolor ajeno. ¡Con qué delicadeza lo siente! Pero conserva frente a él el suficiente dominio y sangre fría para poder remediarlo según la naturaleza y la fe. Esta

participación de la impasibilidad de Dios es extraordinariamente preciosa y vale los esfuerzos que nos la obtienen. En una época como la que atravesamos, en que los nervios y la sensibilidad son dueños de la mayor parte de las almas, la *apatheia* es más necesaria que nunca a los que tienden a la perfección y a la santidad.

2. El problema del mal en la literatura y en el arte.

Se comprenderá que no podemos tratar en una nota lo que abarcaría el trabajo de toda una vida. El problema del mal está en el fondo de toda obra literaria, ya que no podemos interesarnos si no es por un héroe que veamos en la desdicha. Los hombres felices no tienen historia. Con perfecta naturalidad, a toda obra literaria subyace una filosofía o una teología del mal. Homero explica el mal por el antagonismo de los dioses, los trágicos griegos por la fatalidad del destino, Lucrecio por la religión que llena al hombre de terror supersticioso, los historiadores por los pecados de los políticos, Racine por el desarrollo de las pasiones en el alma, León Bloy por el pecado, etc. No hay una obra literaria digna de tal nombre en que no se plantee el problema y retiba al menos un esbozo de solución.

En cuanto al arte, no puede menos de evocar el problema por medio de representaciones que recuerdan la historia o el mito: un Laocoonte, una Niobe, hasta un crucifijo mismo no pueden sino describir el dolor y renovar así la urgencia del problema. Mas se comprende que son innumerables las obras que sería necesario recordar y deficiente todo ensayo de nomenclatura.

Entre los modernos, la obra dramática de Paul Claudel, especialmente en *L'Otage*, *L'Annonce faite à Marie* y *Le Soulier de satin*, aborda de cerca el problema y permite presentir su solución tan compleja.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

1. Diferentes aspectos del problema del mal.

El mal puede ser considerado desde diversos puntos de vista:

1. Desde el punto de vista de la experiencia. Así el mal es un hecho.
2. Desde el punto de vista bíblico. El mal lo encontramos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La obra de Nuestro Señor Jesucristo se presenta también en el Evangelio como una lucha épica entre el maligno y Él. El teólogo tiene que afirmar, de una parte, la realidad y gravedad de esta lucha y, de otra, la radical inferioridad de Satán, criatura caída, pero criatura de Dios a pesar de todo, de la cual Él se sirve para realizar sus designios. Negar la inferioridad de Satán, sería caer en el maniqueísmo; negar la realidad de la lucha de Cristo sería negar también nuestra esclavitud y la necesidad de nuestra salvación.

3. En el aspecto metafísico u ontológico. Bajo este aspecto hay que distinguir el mal de pena y el mal de culpa. Sólo este último es enteramente mal. Ontológicamente hay que decir de este mal que existe y que no es nada. Existe; de lo contrario no seríamos pecadores ni tendríamos necesidad de redención. No es nada, o cuando más, es una falta, una laguna, lo cual no puede decirse si no es por relación a algo que es un bien; porque, si positivamente fuera en sí mismo algún ser, habría que atribuir la causa del mal a Dios, en quien no hay mal alguno.

4. En el doble aspecto teológico y psicológico. Desde este punto de vista es necesario defender, por un lado, que todo ha sido creado por Dios, aun la

Dios crea

misma libertad humana, y, de otro, que el hombre es libre, lo cual implica su capacidad del bien y del mal. Es igualmente preciso sostener que Dios es causa de todo el bien que hacemos y que somos nosotros la única causa del mal que cometemos.

Una verdadera teología no desprecia ninguna de estas verdades antinómicas en beneficio de la otra.

2. El problema del dolor.

Lo que con frecuencia se quiere decir al hablar del «problema del mal» no es tanto el pecado, único verdadero mal, cuanto el dolor y la muerte. Existe relación entre estas dos clases de mal, ya que el «mal de pena» ha sido primitivamente ligado al «mal de culpa», precisamente como su castigo. Pero no es así en cada caso particular.

La respuesta de los amigos de Job al «problema del mal» (Sufres porque has pecado) es, por tanto, una respuesta falsa, y hay que descartarla sin más, a pesar de la tentación que sentimos de aplicarla siempre al menos para explicar el sufrimiento *de los demás*... En la mayoría de los casos no existe razón válida que explique este o el otro dolor en un individuo determinado. Hay grandes pecadores, endurecidos en su pecado, que no conocen el dolor. Hay justos que sufren: por ejemplo, Job y, sobre todos, nuestro Salvador. Un justo muere por los impíos. Para un cristiano la gran respuesta al problema del mal es el amor de Cristo, que muere por los que ama.

La fe cristiana no trae una explicación al problema del mal, sino una respuesta viviente que es tan misteriosa y tan reconfortante para nuestro corazón como los pensamientos de amor que Dios tiene para con nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

El mal en la Biblia.

A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, Col. *Lectio divina*, Ed. du Cerf, París.
Véanse también los comentarios de Mons. WEBER a los libros de *Job* y del *Eclesiástico*.

Explicaciones filosóficas.

A. D. SERTILLANGES, O. P., *El problema del mal*, trad. por Santiago Magariños, Col. *Pax Romana*, Epesa, Madrid 1951.

Tratados de conjunto sobre el problema del mal.

ABBÉ MANO, *Le mal, sa nature, son origine, sa réparation*. Coll. *Science et religion*, Bloud et Gay, París.

P. SIWEK *Le problème du mal*. Col. *Bibl. dr. de phil.*, Desclée de Brouwer, Río de Janeiro 1942.

TH. DEMAN, *Le mal et Dieu*, Aubier, París 1943.

LOUIS LAVELLE, *Le mal et la souffrance*. Col. *Presence*, Plon, París.

P. CLAUDEL, J. MARITAIN, H. GOUHIER L. BOUYER, etc., *Le mal est parmi nous*.

Después de haber considerado las cuestiones que se plantean a propósito de la creación: lo uno y lo múltiple, la diversidad y la desigualdad, el bien y el mal, comenzamos ahora el estudio de cada uno de los grandes géneros que pueden distinguirse entre las criaturas:

A. Los ángeles, que, según los libros sagrados, parece que existen antes de la creación corpórea.

B. El universo material, cuya creación se narra en el capítulo primero del Génesis.

C. El hombre, creado por Dios el día sexto.

Capítulo VI

LOS ÁNGELES

por Dom P. BENOIST d'Azy, O. S. B.

SUMARIO:	Págs.
I. REVELACIÓN DE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES	492
1. La Sagrada Escritura ...	492
Los ángeles del Mesías ...	492
La corte de Dios	493
Cristo y sus ángeles	494
2. La tradición	496
Los Padres	496
Intervención del magisterio ...	497
La liturgia	497
II. DOCTRINA TEOLÓGICA .	499
1. Caracteres generales .	499
Ensayos y síntesis	499
Directrices	500
2. El mundo invisible, obra maestra del amor divino ...	501
En la cumbre de la creación .	501
La sociedad angélica .	502
Vida angélica	504
Amor santificante	506
3. El Hijo del hombre y sus ángeles ...	507
Cabeza de los ángeles	507
La humanidad de Cristo y los ángeles ...	507
Rey de los ángeles	508
La gracia de los ángeles .	510
La Reina de los ángeles .	511
4. El Demonio .	511
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS .	514
BIBLIOGRAFÍA	516

La doctrina católica sobre los ángeles es demasiado extensa para encerrarla en unas páginas. En vez de ofrecer una escueta enumeración de textos y conclusiones, quisiéramos más bien despertar el deseo de explorar personalmente esta parcela del mundo

sobrenatural. Ateniéndonos al plan general, nos vamos a limitar al estudio de los ángeles en sí mismos, con algunos complementos sobre sus relaciones con Cristo; sus relaciones con el mundo, y en especial con el hombre, tendrán su puesto en el capítulo sobre el gobierno divino.

I. REVELACIÓN DE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES

1. La Sagrada Escritura.

La Biblia es, en primer lugar, la historia del pueblo judío, de Cristo y de la Iglesia. Pero a través de esta historia se descubre un mundo superior e invisible, el mundo de los ángeles.

Los ángeles del Mesías.

Ya en el Antiguo Testamento aparecen en muchas ocasiones seres personales, inteligentes, poderosos, distintos de Dios y de los hombres. Se les llama «ángeles», «enviados de Dios», tan íntimamente dependientes de su Señor, que a veces parece que se confunden con Él y le ceden la palabra¹. Abraham, por ejemplo, en el momento de sacrificar a su hijo Isaac, escucha «al ángel del Señor», que le grita:

No extiendas tu brazo sobre el niño y no le hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito... Porque has hecho una cosa tal, yo te bendeciré y en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra (Gen 22, 12-18).

Desde entonces se manifiesta el significado de las intervenciones angélicas. Toda la historia humana y en particular la del pueblo elegido, converge hacia un acontecimiento central, nudo de las relaciones entre Dios y los hombres: la Encarnación, la salvación de los hombres en Cristo. La preparan de un modo más o menos directo los ángeles, instrumentos de la Providencia.

En ocasiones se hace más visible esta orientación mesiánica:

1. *El ángel de Yahvé*. En numerosos textos bíblicos aparece un personaje llamado "el ángel de Yahvé", bajo cuya forma se manifiesta Dios en algunas circunstancias. ¿Quién es? La mayoría de los Padres han adoptado la opinión de San Ireneo y San Justino, que ven en él al Verbo de Dios en un preludio de su Encarnación; concepción en sí misma legítima que pone de relieve la unidad de los dos Testamentos, pero en la que algunas veces se entremezclan tendencias subordinacionistas, como si únicamente el Verbo hubiera podido intervenir en el mundo. Sin embargo, SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* III, 4, 10, 11 (PL 42, 873, 875) y SAN GREGORIO, *Moral*, Pref. 1, 5 (PL 75, 517) preconizan la solución que van a aceptar los escolásticos: se trata de un verdadero ángel, que habla en nombre de Dios (SANTO TOMÁS, 1, q. 51, a. 2). En el campo de la crítica católica, señalemos entre los exegetas modernos: al P. Lagrange, que admite un retoque parcial de los textos anteriores al capítulo 23 del Éxodo; a Touzard, que estima ser primitiva la alternativa. Esta se explicaría por el origen de la palabra ángel "mal'akh", aparición sensible, que designaba en un principio a la vez la aparición de Dios y la del ángel y acabaría por aplicarse a la persona misma de este último. La discusión permanece abierta.

San Pablo dice que la Ley mosaica,² «pedagogo» que lleva a Cristo (Gal 3, 24), fué dada por los ángeles en el Sinaí (Gal 3, 19; Hebr 2, 2 y 5), en medio de un aparato aterrador (Ex 19).

Algunos *profetas*,³ entre los que se cuenta Daniel, reciben su mensaje de un ángel (Dan 9).

«El ángel del Señor» anuncia el porvenir a Abraham (Gen 18 y 22) y a Balaam (Num 22-24) y realiza numerosas «figuras» como el paso del mar Rojo (Ex 12, 20; 14, 19; 1 Cor 10, 1-11). Digamos, sin embargo, que se imponen reservas tanto sobre el sentido de los textos como de su interpretación alegórica.⁴

Así, Dios vela por medio de sus ángeles por los antepasados de su Hijo, por sus cuerpos y por sus almas:

Jacob tuvo un sueño. Veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yahvé, que le dijo: Yo estoy contigo... En ti serán benditas todas las naciones de la tierra (Gen 28, 12-15).

Pues te encomendaré a sus ángeles
Para que te guarden en todos tus caminos.
Y ellos te llevarán en sus manos
Para que no tropieces en las piedras (Ps 90, 11-12).

La corte de Dios.

Junto al servicio humano, transitorio y secundario, se indica otro, permanente y esencial, del que el primero no es sino una consecuencia: el servicio de Dios cara a cara contemplado, servicio de adoración y alabanza.

Vi al Señor sentado sobre un trono alto y sublime y sus haldas henchían el templo. Había ante Él serafines, que cada uno tenía seis alas... Y los unos a los otros se gritaban:

2. *Los ángeles y la Ley mosaica.*

A. *La Ley fué dada por los ángeles en el Sinaí.* Se puede no urgir las palabras de San Esteban ante el Sanedrín (Act 7, 38 y 53); pero es difícil mantener la afirmación de San Pablo (Gal 3, 19: la ley promulgada por los ángeles) como una simple tradición judía que refiere el autor sin tomarla en consideración; el Apóstol, en efecto, quiere demostrar la inferioridad de la ley mosaica, dada a un hombre por los ángeles, en relación con la ley nueva, dada por Dios a su Hijo. La misma afirmación en Hebr 2, 2 y 5. En los dos primeros capítulos demuestra el autor la superioridad de Cristo sobre los ángeles y por ello no habría dudado en rechazar toda falsa tradición, que favoreciera a sus adversarios.

B. *La ley conduce a Cristo:* «La ley lleva a Cristo en sus entrañas» (*Serm.* 196 atribuido a SAN AGUSTÍN). Cf. Rom 10, 4; Gal 3, 23 y 24; Col 2, 17; 8, 5; 9, 24; 10, 1; Lc 24, 27 y 44.

3. *Los ángeles y las profecías mesiánicas.* Numerosos pasajes proféticos hacen intervenir al ángel de Yahvé o a otros ángeles, ya en visiones, ya en revelaciones directas. Santo Tomás en su *Tratado sobre la Profecía* (II-II q. 172, a. 174) asienta como principio general (172, 2) que toda esta enseñanza ha sido transmitida por los ángeles; estamos ante una aplicación del principio jerárquico de DIONISIO (*De coel. Hier.* IV, 2, 3, 4; VII, 3). La exégesis moderna ha puesto en duda la intervención de los ángeles en la mayoría de los textos escriturísticos alegados.

4. *Las figuras de Cristo.* San Pablo había escrito hablando de los castigos infligidos en el desierto a los hebreos rebeldes: *Esto fué en figura nuestra...* Todas estas cosas les sucedieron a ellos en *figura* (1 Cor 6, 11). Y en otros pasajes indica el carácter figurativo del cordero pascual, de la columna de niebla, del paso del mar Rojo. Muchas de estas figuras son atribuidas al ángel de Yahvé o a otros ángeles.

Dios crea

¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot!
¡Toda la tierra está llena de su gloria! (Is 6, 1-4).

Vi la semejanza de cuatro seres vivientes: cada uno tenía cuatro aspectos y cuatro alas... Sobre sus cabezas había una semejanza de firmamento, como de portentoso cristal... Sobre el firmamento que estaba sobre sus cabezas había una apariencia de piedra de zafiro a modo de trono... y como el resplandor del fuego y todo en derredor suyo resplandecía. Ésta era la apariencia de la imagen de la gloria de Yahvé (Ez 1).

También el Salmista convoca frecuentemente a los ángeles para cantar las alabanzas de Dios con los hombres y el universo entero:

Alabad a Yahvé en los cielos.
Alabadle en lo alto.
Alabadle vosotros, sus ángeles todos,
Alabadle vosotras, todas sus milicias (Ps 148, 1-2).

Brillan al mismo tiempo la soberana libertad de su acción, su poder sobre la materia, la felicidad de que ellos gozan y quieren hacer participar a sus hermanos los hombres; y algunos textos nos permiten entrever un mundo supraterrrestre con sus leyes y su organización propias:

Yo soy Rafael — dice éste a Tobías — uno de los siete santos ángeles que estamos delante del Señor. La paz sea con vosotros. No temáis. Os parecía que comía y bebía con vosotros, pero me alimento de un manjar invisible y de una bebida que el hombre no puede alcanzar. Bendecid al Señor y publicad sus maravillas (Tob 12).

Cristo y sus ángeles.

El Verbo se hace carne, y los ángeles se inclinan ante su santa humanidad revestida de la dignidad misma de Dios. ¿No es Cristo su *rey*, con autoridad sobre ellos, rey de los ángeles lo mismo que de los hombres, encargado de llevar a su Padre toda la creación? En Él se unen las dos partes del mundo sobrenatural, la angélica y la humana.

¿A cuál de los ángeles ha dicho nunca Dios: Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado? (Ps 2, 8).

Y también:

Yo le seré a Él Padre, y Él me será a Mí Hijo (2 Reg 7, 14).

Y cuando envía al mundo a su Primogénito, dice:

Que todos los ángeles de Dios le adoren (Ps 96, 7; Hebr 1, 5-6).

Reunir todas las cosas en Jesucristo, las de los cielos y las de la tierra... Revelar el misterio oculto desde los siglos para que los principados y las potestades reconozcan ahora en los cielos, a la vista de la Iglesia, la sabiduría infinitamente multiforme de Dios... Reconciliar por Cristo todas las cosas con Dios,

Los ángeles

las de la tierra y las del Cielo, haciendo la paz por la sangre de la Cruz... En el nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos y que toda lengua confiese, para gloria del Dios Padre, que Jesucristo es el Señor (Eph 1, 10; 3, 10; Col 1, 20; Phil 2, 10).

En torno a Cristo se agolpan «sus» ángeles, «ministros», servidores de los que doce legiones pueden intervenir a la primera señal (Dan 7, 10; Mt 4, 11; 26, 53).

Gabriel viene a anunciar a Zacarías el nacimiento de Juan el precursor (Lc 1, 11). Después la anunciación a María, el consentimiento pedido de Dios a la futura madre del Salvador: escena central del drama de la creación en la que se reúnen todos los personajes (Lc 1, 26-38). Finalmente encontramos a los ángeles calmando la inquietud de José o avisándole la huida a Egipto (Mt 1, 20; 2, 13), describiendo a los pastores al niño Dios recostado en el pesebre y dando a todos la clave del misterio de la encarnación: la gloria de Dios y la paz para los hombres (Lc 2, 9-15).

Desde el principio de la vida pública reaparecen los ángeles en el Evangelio, rodeando al nuevo y verdadero Jacob (Ioh 1, 51), sirviendo a Cristo después de la tentación (Mt 4, 1-11).

Comienza la pasión; en la hora más trágica, cuando Jesús cede bajo el dolor hasta sudar sangre, un ángel viene a confortarle... (Lc 22, 43).

Ha llegado la pascua, la resurrección. Si un ángel infunde terror a los guardianes y hace rodar la piedra de la tumba, otros, vestidos de un blanco de fiesta, anuncian la buena nueva a Magdalena y a las santas mujeres (Mt 28, 1-7; Ioh 20, 11-13); ellos son también los que después de la ascensión clausuran la misión de Jesús en la tierra e inauguran la esperanza de la Iglesia:

Varones galileos, ¿por qué estáis mirando hacia el cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo (Act 1, 11).

Servidores de Cristo y colaboradores por ello en la obra de la Redención: Pedro es libertado; Cornelio, instruido (Act 10, 36; 12, 7-11). Y en efecto, «¿no son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud?» (Hebr 1, 14). Servidores amantes y celosos, que se alegran con el Buen Pastor por la oveja encontrada (Lc 15, 1-10).

La revelación no podía menos de cerrarse por una perspectiva sobre la consumación final en la que sólo dos ciudades subsistirán: ángeles y elegidos, de un lado, demonios y condenados, de otro. Ya Cristo había hecho a los primeros, testigos y ejecutores de sus juicios, encargados de separar el buen grano de la cizaña, los peces buenos de los malos (Mt 13, 24-30; 36-43; 47-56). En un lenguaje simbólico, el Apocalipsis los describe anunciando los castigos divinos y unidos para siempre a los hombres en la común y eterna alabanza de Cristo y del Cordero:

Vi y oí la voz de muchos ángeles en derredor del trono y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas y de millares de millares, que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición (Apoc 5, 11-12).

De este rápido resumen se saca la impresión de una revelación demasiado fragmentaria y muy incompleta; ninguna descripción detallada del mundo angélico, ninguna exposición sistemática de sus relaciones con Cristo...

La Biblia, diremos, no es un catecismo, sino una historia: la de las relaciones del hombre con Dios por medio del Hombre-Dios. Es «homocéntrica» y no «angelocéntrica». No se refiere a los espíritus puros si no en cuanto ellos intervienen para ayudarnos en nuestra peregrinación. Dios, sin duda para resaltar el carácter gratuito de nuestra introducción en el mundo sobrenatural, se ha contentado con esclarecer ante nosotros el camino que, por Cristo, nos lleva a Él. De este modo, por contraste, aparecen más claras las fronteras del territorio angélico; las cumbres y algunas laderas orientadas hacia nosotros han recibido algunos rayos de luz, que permiten distinguir más o menos confusamente las grandes líneas del relieve; pero sobre el resto de esta dilatada comarca domina una sombra que sólo disipará completamente la luz de gloria, que ilumina las dos partes del señorío divino.

2. La tradición.

Los Padres.

No nos extrañemos, pues, de no encontrar en la tradición patristica una doctrina más completa y mejor organizada. Los Padres, acomodándose a la Escritura, que comentan oralmente o por escrito, no abordan de ordinario la cuestión de los ángeles sino de modo incidental y como tangencial. Consideran a los ángeles en sus relaciones con los hombres más bien que en sí mismos; acerca de este punto, podríamos aducir gran número de textos aislados, cuya enumeración no es del caso.

Poco a poco, sin embargo, a pesar de las dudas y a veces de los errores, se van poniendo de acuerdo en los puntos esenciales, que tocan más de cerca a la fe católica.

Que existan ángeles y que hayan sido creados lo mismo que el universo entero por el único Dios todos están de acuerdo en admitirlo como dos verdades de fe, todos lo afirman contra gnósticos y maniqueos.⁵ Pero no se afirma sino lentamente su absoluta

5. Algunos críticos no católicos han defendido que la doctrina bíblica sobre los ángeles ha sido tomada de las religiones vecinas, en particular de los persas; cf. *Dict. Bibl.*, art. *Ange, Asmodée, Michel*; *Dict. Apol.*, art. *Ange, Iran*. Acerca de la angelología judía antes y después de Cristo, cf. FREY, *Angéologie juive*, "Rev. philos. et relig." 1911, pág. 75-110; HACKSPILL, *Angéologie juive néo-testamentaire*, "Rev. Biblique" 1902, pág. 527 ss.

simplicidad. ¿No es esta propiedad exclusiva de Dios? Además, la Escritura compara a los ángeles con el viento y el fuego (Ps 103, 4), y los presenta siempre revestidos de forma corpórea. Según muchos Padres, los ángeles tienen cuerpo, etéreo, luminoso, santo, celeste, pero al fin y al cabo, cuerpo. Algunos apócrifos los identifican con los «hijos de Dios» que se unieron con las «hijas de los hombres» (Gen 6, 2). El mismo San Agustín, que tantas dificultades tuvo para pensar un Dios espíritu, se inclinará a esta última solución.

La misma fluctuación, más grave pero menos general, encontramos cuando se trata de explicar su tentación y su caída; no hay duda sobre su santidad primera; mas en algunos autores queda incierto su estado actual. Arrastrado por su deseo de síntesis, y teniendo el problema como de libre discusión, Orígenes lanza la idea de espíritus primitivamente iguales, que luego, por sus méritos, se habrían convertido en hombres, ángeles o demonios, habiendo de volver todos a Dios en la restauración final del mundo por Cristo. En seguida se produjo la reacción contra esta doctrina, signo evidente de que el dogma estaba amenazado, y desde Agustín está definitivamente sentada la doctrina de la eterna felicidad de los ángeles.

Intervención del magisterio.

La enseñanza del magisterio presenta el mismo carácter fragmentario. En el orden doctrinal, la Iglesia se limita a fijar los puntos precedentes; sin llegar a definirla, afirma la plena espiritualidad de los ángeles y con un rasgo señala la absoluta transcendencia del único Dios, Creador de las «cosas visibles e invisibles» (Simb. de Nicea). «Porque Dios en el principio de los tiempos ha sacado de la nada la criatura espiritual y corporal, angélica y terrena, y después la criatura humana compuesta de espíritu y de cuerpo» (IV Conc. de Letrán y Conc. Vaticano III). Doctrina que finalmente vulgariza la enseñanza ordinaria, representada por un capítulo del catecismo.

La liturgia.

En el orden práctico y especialmente en la liturgia es donde la Iglesia se muestra más rica. Los ángeles, repitámoslo, han intervenido e intervienen todavía no para proporcionarnos un tema de especulación, sino para ayudar a salvarse a sus hermanos los hombres; y éstos tienen que corresponder a estos socorros con homenajes y súplicas. De aquí nacen, en la Iglesia y bajo su vigilancia, las diversas formas de devoción a los ángeles, que son al mismo tiempo obediencia a una ley de orden natural y sobrenatural, expresión de una necesidad y fuente de doctrina: *lex orandi, lex credendi*.

El ángel del *Apocalipsis* prohibió a San Juan que le adorara: «Yo soy consiervo tuyo» (Apoc 22, 9). San Pablo se veía precisado a poner en guardia a los Colosenses contra la «religión de los ángeles» (Col 2, 18). En los primeros siglos fué necesario reaccionar también contra los gnósticos, herederos y amplificadores de las

genealogías judaizantes de ángeles; hubo que combatir las tendencias paganas a introducir genios y semidioses y recordar que a solo Dios, creador y señor, le es debido el culto absoluto; pero no se descuidó el culto legítimo al «ejército de los ángeles», y comenzaron entonces las peregrinaciones a sus santuarios. Se produjeron excesos en Frigia, tierra clásica de las supersticiones: un Concilio de Laodicea reprimió su abuso y con ello aprobó la práctica.

Prescindamos ahora de las expresiones artísticas de esta creencia, desde el fresco del siglo II en la catacumba de Priscila, hasta el cuadro de Murillo, pasando por el ángel de la sonrisa de Reims, las pinturas de Fra Angélico y los miniaturistas del siglo XV. Las manifestaciones del culto propiamente dicho son por sí mismas suficientemente sugestivas.

Después de la paz de Constantino, la devoción se muestra activa y poco a poco se introduce en la liturgia de la Iglesia. En las tumbas se graban las letanías de los ángeles;⁶ se les dedican iglesias y sobre todo capillas en los pisos superiores de las torres, como en Saint-Gall, Saint-Riquier o Saint-Benoit-sur-Loire. Entre los espíritus celestiales invocados, se conservan al fin sólo aquellos que mencionan las Escrituras canónicas. Desaparecen Raguel y sus compañeros, dejando sin embargo huella en los ritos mágicos y en algunas obras de arte de la Edad Media. Uriel, cuyo fundamento está en el libro apócrifo de Enoc, y que es mencionado por Ambrosio e Isidoro de Sevilla, resiste más largo tiempo; es necesaria la intervención enérgica del papa Zacarías, secundado por los Concilios y los capítulos carolingios para desterrarle de la devoción del pueblo.⁷

La liturgia actual conserva los nombres de tres ángeles solamente: Rafael, Gabriel y Miguel. Rafael, el compañero de Tobías; Gabriel, el mensajero de la Anunciación; Miguel, sobre todo, el héroe del combate del *Apocalipsis*, que ocupa lugar de honor: en la misa figura en el *Confiteor*, presenta a Dios el incienso del Ofertorio, ayuda a los cristianos en su lucha contra los malos espíritus (oración de León XIII); dos dedicaciones (8 de mayo y 29 de septiembre) le recuerdan en el ciclo litúrgico; sus iglesias del monte Gargano, en Italia, y el Mont-Saint-Michel, en Francia, atraen a los peregrinos; y desde Carlomagno ha sido el «patrón y jefe del imperio de los galos», no menos que de los germanos, el que se aparece a Juana de Arco y la envía a liberar su patria. La fiesta del 2 de octubre nos proporciona, a su vez, la prueba de la existencia y de la protección de los ángeles custodios.

En su ritual, la Iglesia va más allá. Esposa de Cristo, que es el Rey de los ángeles, dispone a su arbitrio de los servidores de este último, y a uno le confía la guarda de un puente, a otro la protección de una escuela.

6. Las letanías de los ángeles son invocaciones, grabadas a veces en las tumbas, en las que se presenta a las tres personas de la Trinidad al lado de Adán, de los profetas, de la sibila y de los ángeles.

7. Los siete ángeles en la devoción y en el arte: cf. *Dict. de spiritualité*, art. Ange, 608 y 609.

Y en la liturgia por excelencia, la misa, en el momento solemne del *Prefacio*, se nos unen los ángeles en la alabanza que, por Cristo, sube a Dios:

Por él los ángeles alaban tu Majestad, la adoran las dominaciones, las potestades la temen; los cielos y las virtudes de los cielos, y los bienaventurados serafines la celebran con recíproca alegría; con cuyas alabanzas rogamos te dignes admitir las nuestras, que con afecto suplicante repiten: Santo, Santo, Santo, Señor Dios de los ejércitos.

II. DOCTRINA TEOLÓGICA.

1. Caracteres generales.

Tales son los datos de la revelación, bastante abundantes sobre las relaciones de los ángeles con los hombres, más pobres acerca de los ángeles en sí mismos. Esta situación, lejos de paralizar la investigación teológica, no podía menos de estimularla, abriéndole un ancho campo de acción.

El sabio descubre con gozo las huellas de Dios en la prodigiosa variedad de los cuerpos y penetra con sus hipótesis en la profundidad de la materia; el psicólogo, el sociólogo, el filósofo, estudian la sociedad humana en sus miembros o en su funcionamiento de conjunto. Para conocer el mundo angélico el investigador tiene que reemplazar la experiencia directa por la revelación; pero, admitida ésta como base, comienza después la obra de la razón. Buscar las conveniencias de los «hechos» divinos, reunir los elementos dispersos, reconstruir por analogía con el paisaje humano los rasgos de ese paisaje puramente espiritual, en el que ante todo se refleja Dios que es Espíritu; he ahí otros tantos trabajos propuestos al teólogo.

Ensayos y síntesis.

Ya en el siglo III, la mente poderosa de Orígenes intenta — con más vigor que seguridad — una vasta síntesis del mundo sobrenatural, donde los ángeles, los hombres y los demonios encuentran cada uno su lugar.

San Agustín (siglo IV y V) estudia las apariciones de los ángeles en el Antiguo Testamento y profundiza en su modo de conocimiento de Dios y del universo. Doctor latino del Cuerpo Místico, describe la única Ciudad de Dios, en donde bajo la autoridad de Cristo se reúnen los ángeles y los hombres.

El Seudo-Dionisio (siglo V-VI) expone por vez primera una teoría completa de la sociedad angélica. Interpretando los distintos nombres con que la Escritura designa a los ángeles, los divide en nueve coros y tres jerarquías; entre el hombre y Dios hay una gama ascendente de perfecciones siempre en aumento progresivo, mientras que por camino inverso se nos transmiten según grados descendentes las divinas iluminaciones.

San Gregorio Magno (finales del siglo VI), más romano y más práctico por tanto, se fija con preferencia en las distintas funciones de los ángeles en relación con los hombres.

Después de la noche de la alta Edad Media, la investigación toma direcciones nuevas, más adaptadas a las preocupaciones de la época: estado original, caída y recompensa de los ángeles, son objeto de especial estudio.

En el siglo XIII encontramos las grandes síntesis teológicas, entre las que descuella la de Santo Tomás, el Doctor Angélico. En un opúsculo especial y en la *Suma contra los Gentiles* trata, inspirándose en la física y filosofía aristotélicas, el problema de las «sustancias separadas» o «intelectuales»; en la *Suma Teológica* tiene la audacia de asemejar las «sustancias separadas» de Aristóteles a los «ángeles» de la tradición judeocristiana. No hace falta decir que las concepciones aristotélicas han de abandonar lo que tienen de pagano para integrarse armónicamente en una síntesis cristiana. Por la misma época, San Buenaventura, en una enseñanza menos amplia, utiliza datos filosóficos diferentes.

El cuadro está hecho. Escoto y Suárez lo respetarán en sus grandes líneas. Le seguirán fielmente los comentaristas. En el siglo XVII Petau agrupa alrededor de él las diversas soluciones patrísticas, y nuestros tratados modernos de teología se esfuerzan, con más o menos fortuna, en rejuvenecerlo.

¿Tendremos que decir que esta síntesis no está completa? Nos muestra ciertamente el mundo angélico saliendo de Dios y volviendo a su Autor; pero entre Dios y el mundo se coloca Cristo, jefe y centro de toda la creación que por Él vuelve a su Principio. Si las relaciones entre Cristo y nosotros han sido muy estudiadas, los problemas análogos relativos a los ángeles están muy lejos de haber sido tan profundizados. No es que no se haya tratado la cuestión, puesto que constituye uno de los campos de batalla entre las distintas escuelas; pero haría falta un amplio cuadro de conjunto, siguiendo los contornos de la revolución, en el que se colocaran en su sitio, que no es el primero, los puntos controvertidos.

Directrices.

El ángel, espíritu puro creado, ocupa un lugar intermedio entre el hombre y Dios; de aquí que para estudiarlo se nos presente un doble camino: remontarnos por encima de las perfecciones humanas o descender de las perfecciones divinas a aquel que es su más exacto reflejo. De este modo partiendo de la revelación, se desprenden los principios directivos de la teología angélica.

Los ángeles son criaturas de Dios; y la razón muestra cuánto convenía que tales seres ocuparan su lugar en la cumbre del universo.

Los ángeles son espíritus puros independientes de la materia, y la razón, extrapolando las leyes de la psicología humana, busca las que se aplican a inteligencias puras.

Los ángeles están llamados como nosotros a la visión beatífica de Dios; han pasado ellos también por el camino de la prueba y del

mérito; y la razón, considerando nuestra propia historia sobrenatural, trata de conocer mejor los diversos episodios del destino de nuestros hermanos mayores.

Los ángeles, por voluntad de Dios, son sus auxiliares en el gobierno divino, y la razón estudia la conveniencia y la naturaleza de sus intervenciones.

Los ángeles mantienen relaciones entre ellos, con nosotros y con Cristo; siempre con analogía natural o sobrenatural, la razón trata de precisar sus diferentes modalidades.

La teología angélica es, pues, una verdadera ciencia con un objeto perfectamente definido y un punto de partida firme y preciso. En ella se encuentran todas las clases de certeza, desde las verdades de fe divina o católica hasta las especulaciones legítimas pero perfectamente distintas del dato revelado. Es, además, una ciencia útil, a pesar de lo escrito por Descartes en su *Carta a Morus*; con ella aprendemos a conocer mejor el plan de Dios, los misterios de la gracia y del pecado, las leyes del espíritu, y por una devoción ferviente a nuestros auxiliares celestiales, facilitamos nuestra propia salvación.

Sin embargo, no olvide el teólogo la prudente recomendación de Hugo de San Víctor: «Cuando en esta materia no podemos tener certeza completa, es preferible no forzar nuestra investigación; porque si la ignorancia no es una falta, la presunción sí que lo es» (*De Sacram.* 1, I, P. V. c. 31).

2. El mundo invisible, obra maestra del amor divino.

En la cumbre de la creación.

La palabra divina y las apariciones angélicas testifican la existencia de seres inmateriales distintos de Dios y de nosotros. ¿Es posible descubrir en la parte visible de la creación una insinuación, una orientación, casi una exigencia de este coronamiento puramente espiritual?

1. Influidos por un ambiente «laico» que ha arrojado a Dios del Universo lo mismo que del Estado o de la Escuela, nos hemos vuelto menos sensibles a la gradación y a la jerarquía de los seres; y sin embargo los diferentes reinos de la naturaleza ¿no aparecen como los reflejos polifacéticos de la única luz de Dios? Los grados se suceden de una manera continua, desde el átomo que posee la riqueza fundamental de la existencia, hasta el hombre desprendido en parte de la materia por su inteligencia. Faltaría un color, el más rico entre todos, a este arco iris, si, por encima de la materia, por encima del hombre, que es espíritu y materia, no hubiera lugar para los espíritus puros, imágenes más perfectas de un Dios que es espíritu y obra en espíritu.

2. Además de la suprema perfección del universo, parece requerir la presencia de los ángeles la suprema dignidad del espíritu

humano. El hombre presenta el doble carácter que tanto impresionó a Pascal: por un lado, la grandeza del espíritu, imagen de Dios; por otro, la miseria de este mismo espíritu en su realización humana; ¿no es un contraste chocante en una obra en la que todas las partes presentan lo perfecto junto a lo imperfecto? ¿Habría Dios rematado el mundo material en el que están representados todos los grados por la multitud de las especies y dejado incompleto el mundo espiritual? Los ángeles llenan ese vacío y dan al espíritu la plenitud de su belleza y de su independencia: posibilidad de comunicarse directamente entre sí, liberación total de sentidos y de imágenes, comprensión total, permanente e instantánea de la verdad: tales son, como veremos, las características de estas inteligencias puras.

3. Finalmente, la mayor gloria de Dios, motivo último de la creación, reclama a su vez seres más perfectos. Exposición sin visitantes, instrumento sin artista, representación sin espectadores: eso sería el mundo sin inteligencias capaces de contemplarle para desde él remontarse a su autor; simple comunicación y no manifestación de Dios, el mundo no parecería bastante digno de la excelencia divina...⁸

La sociedad angélica.

1. *Nacimiento.* El nacimiento de la sociedad angélica manifiesta a su vez la trascendencia del Creador y la unidad de su plan.

Desde San Pablo (Col 1, 16; 2, 8-18), la Iglesia ha tenido que recordar la distancia infranqueable que separa a Dios de toda criatura por perfecta que sea. Ante la potencia divina, el ángel y el más bajo de los elementos están en el mismo plano, pues son efectos de una acción creadora instantánea y total; la cual no supone nada en el sujeto creado, antes por el contrario, le constituye en su realidad y en ella le conserva.⁹

Muchos Padres han enseñado que el mundo invisible precede al visible; nos muestran a Dios, produciendo en primer término la criatura espiritual como más perfecta y más próxima a Él, y modelo de la creación material, a la que aventaja también en la obra suprema de alabanza. Otros entienden que la creación de la luz el día primero se refiere también a la creación de la luz espiritual, que representa el mundo angélico.

La Iglesia no ha querido fijar este punto concreto de doctrina.¹⁰ Sin embargo, ¿no es más hermoso contemplar a Dios desplegando su Sabiduría en la realización simultánea de efectos tan deseme-

8. Los argumentos filosóficos, a pesar de su fuerza, no son concluyentes. Habría bastado un solo hombre elevado al estado sobrenatural, para perfeccionar el universo, asegurar la dignidad del espíritu y dar gloria a Dios más perfectamente que un ángel sin este privilegio. Cf. SANTO TOMÁS, 1, q. 50, a. 1; CG 11, 46.

9. No deben inducir a error algunas expresiones de autores o predicadores.

10. El *Eclesiástico* había afirmado la grandeza de Dios único Creador diciendo: "El que vive eternamente lo ha creado todo" (18, 1). San Agustín y la Vulgata tradujeron: "todo al mismo tiempo". El IV Concilio de Letrán y el Concilio Vaticano han empleado el texto en esta forma; es que únicamente intentaban defender la omnipotencia divina.

jantes y salvando su Omnipotencia no confiando a los ángeles papel alguno en la obra de la creación? Creados aisladamente, los ángeles hubieran parecido un mundo aparte y único verdaderamente digno de Dios, al cual se habría añadido como por casualidad un mundo inferior.¹¹

2. *Las miríadas angélicas.* Consideraciones análogas entran en juego para permitir fijar, o más bien, no fijar, el número de los ángeles.

Los textos inspirados no permiten dudar de que este número sea grande. Por millares y millones aparecen en Daniel (Dan 7, 10) y San Juan (Apoc 2, 11); un grupo considerable canta el *Gloria in excelsis* la noche de Navidad (Lc 2, 14) o están a disposición de Cristo (Mt 26, 53).

La misma doctrina encontramos en los Padres en sus comentarios sobre la parábola de la oveja y de la dracma perdidas: Dios, al encarnarse, deja en el cielo las noventa y nueve ovejas, figuras de los ángeles innumerables, para bajar a buscar a la única oveja desertora, esto es, al hombre descarriado por el pecado.

El cálculo más apurado no es sino hipótesis puramente gratuita; aunque los hombres hayan ocupado el sitio de los ángeles caídos y reparar de este modo las «ruinas» del mundo angélico, nada prueba, sin embargo, que se trate de una perfecta sustitución, unidad por unidad.¹²

Por el contrario, el gran número de los ángeles concuerda perfectamente con las riquezas del plan divino y la importancia relativa de sus distintos elementos.

Las riquezas divinas se derraman con mayor facilidad en los seres colocados cerca de la fuente y más semejantes a su autor; un Dios que es Espíritu estaba consigo mismo obligado a dar a su obra un carácter francamente espiritual.

Justifica igualmente el gran número de los ángeles su lugar en el pensamiento y en el amor de Dios. El fin último de la creación consiste en la gloria de Dios conocido y amado. La materia es un testigo mudo, que tiene necesidad de intérprete; y en este testimonio los individuos desaparecen ante la colectividad; la riqueza de Dios se manifiesta menos por el número que por la variedad y gradación de las especies. Cada ángel será, por el contrario, un cantor perfecto de la gloria divina que descubre en sí mismo y alrededor de sí mismo.

3. *Variedad y unidad.* Los nombres y las diversas funciones atribuidas a los ángeles en la Sagrada Escritura, los términos

11. Sin llegar, como los maniqueos, a considerar la materia como la obra de un Dios malo, cierta tendencia de la espiritualidad cristiana opone de un modo muy absoluto alma y cuerpo, gracia y naturaleza, igual que bien y mal; nuestra época estaría más bien en el exceso contrario del naturalismo... La verdad está en el justo medio, en la noción exacta del pecado original y de sus consecuencias, tal cual nos lo enseña la Sagrada Escritura (Rom 1, 5-6), la *Imitación de Cristo* (III, 54-55) y la teología.

12. Un ejemplo de aritmética fantástica nos lo proporciona Hugo de San Víctor, *De Sacramentis* v, 31 (PL 176, 261).

usados en el caso de San Miguel (Dan 10, 13), no permiten dudar de las diferencias no sólo entre las personalidades angélicas, sino entre sus grados respectivos de perfección.

En pos de una parte de la tradición, Escoto ve en ellos diferencias secundarias, que provienen de sus ministerios más o menos nobles; los ángeles presentarían los mismos caracteres específicos y no formarían entre sí sino una sola familia. Santo Tomás, apoyándose en principios filosóficos distintos, había hecho de cada ángel un tipo aparte. Nada hay en el ángel, dicen sus discípulos, de ese elemento material por el cual se diferencian entre sí los individuos de la especie humana; en ellos todo tiene valor específico. Según ellos la razón de conveniencia viene a reforzar el argumento metafísico: aquí no hay necesidad alguna de la sucesión de los individuos para asegurar la perpetuidad de la especie o para realizar su plena perfección; y de esta manera la belleza de los ángeles se eleva siempre gradualmente desde los confines del género humano hasta el trónc del Altísimo.¹³

Vida angélica.

La misma gradación de certeza, la misma mezcla de datos revelados, de conclusiones sólidas y de hipótesis se presenta en el estudio del pensamiento angélico.

1) Espíritu puro, el ángel no está sometido a la ley de muerte que preside la evolución del mundo material; de aquí, su inmutabilidad y su inmortalidad intrínsecas.¹⁴

2) Espíritu puro, el ángel posee una vida intelectual adaptada a su ser; la ley de continuidad que le coloca entre Dios y los hombres, regula también su actividad:

Por encima del ángel se encuentra Dios, Espíritu supremo e increado. Con una sola mirada sobre su único pensamiento que es Él mismo, se conoce y conoce la creación con un conocimiento adecuado, independiente como Él del espacio y del tiempo.

Por debajo del ángel, está el alma humana, en el infimo grado de la escala de los espíritus, unida a la materia, creada desprovista de todo conocimiento, que se alimenta en el mundo exterior por la vía de los sentidos, forma sus ideas generales a partir de las imágenes, pasa de una verdad a otra por el raciocinio, el análisis y la síntesis...

Entre Dios y el alma humana se encuentra el ángel, espíritu puro creado. Con una sola mirada se aprehende, se abarca y se penetra. Su inteligencia pura escudriña en su ser luminoso, y, no encontrando en él sombra alguna, lo abarca entero; de aquí, por el mismo movimiento irresistible, se remonta a la fuente última y original, a la causa suprema siempre en actividad. Verdadera visión, no de Dios en una pálida efígie representado, sino de una imagen, que de Él proporciona un espejo viviente; visión constantemente

13. Cf. 1, q. 50, a. 4; CG 11, 93.

14. Cf. SANTO TOMÁS 1, q. 50, a. 5; CG 11, 72.

renovada por una luz siempre esplendorosa; visión tanto más clara, nítida y profunda, cuanto que el ángel, dotado de cualidades más preciosas, refleja mejor la divina perfección.¹⁵

¿Cómo se explica entonces el conocimiento perfecto del universo exigido por la misión y dignidad del ángel? Está encargado — lo sabemos por la fe, y lo confirma la razón — de intervenir en el mundo sensible y especialmente en el humano; además no puede ser inferior al hombre, cuya ciencia constituye uno de sus privilegios característicos; tiene, en fin, que poder cumplir el papel de cantor y testigo, que antes señalamos. Razones todas para atribuirle un extenso conocimiento del universo.

Después de San Agustín, Santo Tomás añade precisiones deducidas lógicamente de los principios precedentes: siempre en virtud de su independencia de la materia, el ángel no adquiere su ciencia en el mundo, sino que la lleva consigo en forma de ideas infusas por Dios desde su primer instante, y estas ideas son tanto más ricas y menos numerosas, cuanto que, dadas a un ángel más perfecto, se acercan más al único y total pensamiento de Dios.¹⁶

De esta manera se destaca la superioridad del ángel sobre el hombre: superioridad del adulto culto y en plena posesión de sus facultades sobre el niño ignorante y débil, superioridad del hijo rico, que nace con una fortuna totalmente hecha e inalienable, sobre el pobre mendigo que pide penosamente su pan.

3) Una ciencia tan perfecta tiene, sin embargo, sus límites:

— El secreto de Dios, libre para revelar o no revelar los misterios de la Trinidad y del orden sobrenatural.¹⁷

— El secreto de los corazones, que solamente Dios puede penetrar y mover. Por solas sus fuerzas naturales, lo mismo que no puede imponérselo, tampoco puede conocer ni un pensamiento de nuestra inteligencia ni una decisión de nuestra voluntad. Le queda un recurso: el de interpretar las manifestaciones externas de nuestros sentimientos íntimos, palabras, gestos, acciones, modificaciones de nuestro estado psicológico. Así las descubre en ocasiones un observador experto con rara perspicacia; cuánto mejor lo hará el ángel, más informado de las leyes que rigen las relaciones de nuestro cuerpo y espíritu.¹⁸

— El secreto del porvenir, que depende, por encima de las leyes naturales, de la voluntad divina y de la libertad humana, del milagro y del libre albedrío. Por solas sus fuerzas el ángel puede prever, mas no predecir de modo infalible.¹⁹

15. SANTO TOMÁS I, q. 56; CG 11, 98.

16. SANTO TOMÁS I, q. 55; SAN AGUSTÍN, *Comm. litt. Genes.* 11, 8 (PL 34, 269).

17. *El secreto de Dios.* Cf. I, q. 57, a. 5; CG 111, 154; *La Vie Spir.* t. 68, 126.

18. *El secreto de los corazones.* Conocer a fondo el corazón humano siempre se ha considerado como privilegio de la divinidad. Cf. 3 Reg 8, 39; Ier 17, 9; Ps 138, 7-10; Ioh 1, 46; 2, 24; Mt 9, 4; 22, 18. Un hermoso texto del diácono PASCASIO en *De Spiritu Sancto* 11, 1 (PL 62, 25). SANTO TOMÁS I, q. 57, a. 4; CG I, 66; 111, 154.

19. *El secreto del porvenir.* Cf. SAN AGUSTÍN, *De la adivinación de los demonios* v, 9 (PL 40, 581); *La Ciudad de Dios* x, 9 a 13 (PL 41, 286). SANTO TOMÁS I, q. 47, a. 3; q. 64, a. 1 y 2; CG 111, 154. La acción del ángel en el hombre: I, q. 105, a. 3-5.

Amor santificante.

Las consideraciones precedentes serían incompletas y por consiguiente falsas, si no tuvieran en cuenta otros hechos revelados: la elevación de los ángeles al orden sobrenatural, su prueba, la caída de unos y la recompensa de los demás. Como antes, también aquí la analogía con el mundo de los hombres, empeñados en esta peregrinación, permite completar lo que deja oscuro la fe; y recíprocamente la historia de los ángeles ilumina nuestro propio destino.

Subrayemos sencillamente las armonías con que aparece el plan divino.

1) Como la nuestra, la gracia de los ángeles es gratuita, fruto de la voluntad de Dios libre, amante y preveniente. A pesar de su penetración, su inteligencia se declara radicalmente incapaz de forzar la entrada de lo sobrenatural. Conocer es hacerse semejante al ser conocido, y ¿quién puede por sus propias fuerzas hacerse semejante a Dios? Nadie conoce al Padre si no es el Hijo, por excelencia, y aquellos a quienes el Padre adopta por hijos.²⁰

2) Los ángeles y los hombres, no obstante la diversidad de sus naturalezas, no forman más que una familia, la familia de Dios. Lo sobrenatural sobrepasa a todo; la gracia modifica la escala de los valores; algunos hombres pueden llegar a un grado de gloria igual o superior al de los ángeles más elevados, y María los sobrepuja a todos...²¹

3) El fin último de la creación es sobrenatural; por eso piensan muchos que, sin estadio intermedio, Adán y los ángeles recibieron el estado de gracia en su creación.

4) El mérito adquirido en la prueba es el camino normal de la criatura para llegar a su estado de perfección sobrenatural. No se trata de una broma pesada de un señor despótico, sino de una nueva prueba de amor por parte de Dios que quiere darnos este motivo suplementario de alegría.

5) A nosotros, cuya inteligencia camina paso a paso, cuya voluntad torpe no se fija si no es poco a poco en el bien, nos conviene merecer nuestro destino final por una sucesión de actos, con la posibilidad de caer y levantarnos en tanto que la muerte no haya puesto fin a nuestra prueba.

Al ángel, que realiza de una vez la perfección integral de su inteligencia y de su voluntad, le convenía también adquirir por un sólo acto su bienaventuranza sobrenatural, o perderla para siempre.

6) Era posible la caída de los ángeles, porque sólo la clara visión de Dios, Bien supremo, fija definitivamente la voluntad.

20. Cf. Rom 7, 24; 1 Cor 4, 7; Mt 11, 27; 1 Joh 3, 2. Cf. SAN BASILIO, *Super Psalm.* 22, IV, (PG 28, 334); SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XII, 9 (PL 41, 356); SANTO TOMÁS I, q. 12, a. 4.

21. Tal es, independientemente de la física medieval, el verdadero sentido de las discusiones escolásticas acerca del "lugar" de los hombres entre los ángeles. ¿No es necesario ver en esta elevación de una naturaleza de condición inferior y además caída, un efecto especial de la redención? La tierra de nuestra alma está llena de zarzas; pero trabajada por la cruz de Cristo, recibe una semilla de fuerza particular.

7) Nos es desconocida la naturaleza exacta de su pecado. Como todo pecado, fué éste también un desprecio de lo sobrenatural, y probablemente un pecado de soberbia. La mayoría ve en él, aunque con variantes notables, la negativa a aceptar la ayuda indispensable para adquirir su perfección sobrenatural, la repulsa a entrar en el plan divino, cuyo centro es la encarnación; en una palabra, el deseo de igualar a Dios, único autor de su propia bienaventuranza.

3. El Hijo del hombre y sus ángeles.

Cabeza de los ángeles.

Obra maestra del amor de Dios, los ángeles son también sus instrumentos en el gobierno del mundo y especialmente de los hombres. Se encontrará en el tomo III el desarrollo de esta doctrina; pero demos, antes de terminar, un resumen de las relaciones entre el mundo angélico y Cristo; toda exposición en efecto sería inexacta si no tuviera en cuenta el papel «capital» desempeñado por Cristo, centro del universo, Cabeza del cuerpo místico total.

Partiendo de una revelación particularmente densa los teólogos han sistematizado las diversas relaciones que unen al mundo con Cristo.²²

Relaciones de comparación: la naturaleza humana del Hombre-Dios trasciende la nuestra por su dignidad, y la supera por sus perfecciones.

Relaciones «descendientes»: Cristo es el modelo por excelencia, la fuente única de la gracia y del mérito, el predilecto del Padre, querido por Él antes que todas las criaturas.

Relaciones «ascendentes»: Cristo, rey de los hombres, orienta hacia sí su actividad y les conduce a su último fin.

Sobre los problemas correspondientes relativos a los ángeles la revelación se muestra, como vamos a ver, mucho menos rica; importa mucho por eso mismo seguirla con toda fidelidad.

La humanidad de Cristo y los ángeles.

La Escritura recuerda muchas veces la trascendencia que confiere a la naturaleza humana de Cristo su unión con el Verbo. Estamos aquí en el orden hipostático, superior al orden natural y al sobrenatural, y por encima del cual no hay más que Dios mismo. De donde se deriva para la humanidad del Señor un puesto único en la crea-

22. Entre las numerosas obras publicadas acerca del Cuerpo Místico señalemos aquellas en que se trata la materia que aquí nos interesa: EMILIO SAURAS, O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC, Madrid 1952 (tratado orgánico, sólido y profundo); ANGER, *La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint-Thomas*, Paris 1929 (sencilla y sólida); MURA, *Le Corps Mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*, Paris 1947 (tr. española, Herder, Barcelona 1955); MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ, études de théologie historique*, Bruselas 1936 (muy completo desde el punto de vista histórico, en particular 11, 223); P. SCHWALM, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin* (p. 145). Tratan ex profeso la cuestión: NEUMAYER, *De Christo capite angelorum*; KAEFFELI, *Le Corps Mystique dans saint Thomas*. Véase también SANTO TOMÁS, *Coment. a la Epíst. a los Efes.* 1, 31; 7, 8; a los Colos 1, 1-5; 2, 1-2.

ción, de un orden superior a ella... Los ángeles no son más que hijos adoptivos, elevados a este estado por un don gratuito; Cristo, en cambio, es «el Hijo» por excelencia.²³

Sus perfecciones creadas superan por tanto las perfecciones correspondientes de los ángeles. Más cerca de Dios y destinado a un papel más universal, posee una gracia más elevada, una visión de Dios y del plan divino más penetrante y más extensa, una ciencia innata más vasta, etc...²⁴

Rey de los ángeles.

La Escritura insiste también sobre el plan de gobierno de Cristo, que emplea los ángeles para la salud de los hombres.²⁵

1) *De claridad en claridad.* Que los ángeles han conocido a su Maestro durante su vida terrestre lo prueba suficientemente su presencia en el Evangelio; y las Epístolas confirman la revelación que se les hizo del misterio de la Encarnación (Eph 3, 8-11; 1 Tim 3, 16; 1 Cor 4, 9; 1 Petr 1, 12).

Es igualmente cierto que tenían de antemano algún conocimiento de este misterio. Sus intervenciones en el Antiguo Testamento lo prueban, aun cuando nos limitemos a una selección prudente de textos. Los Padres, reconozcámoslo lealmente, han cometido a este propósito un error de exégesis aplicando el Salmo 23 e Isaías 43, 1-2 a la Ascensión de Cristo que contemplarían los ángeles; muchos han visto allí incluso la prueba de una cierta sorpresa, y por tanto de una cierta ignorancia; pero no se trata más que de una ignorancia relativa, corregida frecuentemente por otros textos del mismo autor.²⁶

Por lo demás desde el punto de vista teológico ¿cómo no concederles este conocimiento, al menos de modo general, desde el comienzo de su bienaventuranza consistente en la visión de Dios? La Encarnación es la primera «obra» exterior de Dios, íntimamente ligada a la Trinidad, la explicación suprema de la creación.²⁷

23. Cf. Eph 1, 20-21; Hebr 2, 5-6 y el Coment. de Santo Tomás.

24. Dos textos solamente podrían ofrecer dificultad: En el primero el autor de la Epíst. a los Hebreos (2, 6-8, 9) aplica a Cristo el Salmo 8, 5-7 traducido según los Setenta: *Lo habéis bajado un poco (o un poco de tiempo) por debajo de los ángeles.* Disminución que debe entenderse de la Encarnación (Phil 2, 9) y de la Pasión, en todo caso relativa y temporal. En el segundo, San Lucas (22, 43) habla de un ángel que asistió a Cristo agonizante, asistencia material e incluso moral de un servidor hacia su señor, de un amigo respetuoso a su amigo.

25. *Rey de los ángeles.* Este título aparece muchas veces en la liturgia.

26. Para explicar todos estos textos han aparecido dos sentencias que por otra parte se completan la una a la otra: la mayoría de los padres griegos y de aquellos Padres latinos que les han seguido (por ejemplo San Jerónimo) han insistido sobre la ignorancia de los ángeles y el papel de los apóstoles. En cuanto a la "sorpresa" de los ángeles ante Jesucristo que subía al cielo encontramos toda la gama de opiniones, desde la afirmación de que Cristo era ya conocido (San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Jerusalén, San Cirilo de Alejandría, San Juan Crisóstomo) hasta la sorpresa completa (Teodoreto de Ciro), pasando por un asombro moderado (Didimo, San Gregorio de Nisa). San Agustín les concede por el contrario un amplio conocimiento de Cristo desde el momento de su creación.

27. Tal es la solución conciliadora de los escolásticos: conocimiento general desde el principio, que se completa luego por medio de revelaciones y a la luz de los acontecimientos. Sobre toda esta cuestión, cf. *Les anges devant le Mystère de l'Incarnation*, por DOM P. BENOIST D'AZY, "Bulletin de Litt. Eccl.", abril y julio de 1948.

Continuemos el razonamiento, remontémonos más arriba en «la historia angélica», busquemos si han conocido a Cristo desde el tiempo de su prueba... La respuesta no es dudosa; fe y visión se corresponden; la segunda debe ser preparada por la primera; aunque éste no hubiese sido el objeto especial de su prueba, como pensó Suárez, los ángeles creyeron en el misterio del Hombre-Dios.

2) *El servicio de amor.* El servicio de los ángeles es un servicio de amor y sería fácil establecer con seguridad la amistad de Cristo y de los ángeles.²⁸

Jesús les proporciona luz y alegría; aparte de comunicaciones directas muy probables, el espectáculo de la humanidad de Cristo y de su propia colaboración a la obra redentora es para ellos nueva fuente de felicidad.

En las parábolas de la oveja descarriada y de la dracma perdida Nuestro Señor había hablado del buen pastor y de la mujer que asocian a su alegría a amigos y vecinos. «Así —concluía— se alegran los ángeles de Dios por un solo pecador que se arrepiente» (Lc 15, 10). Los Padres, hemos dicho ya, han visto en esta parábola a Cristo viniendo a socorrer por la Encarnación al género humano caído en el pecado, mientras que los ángeles, familiares e íntimos suyos, se alegran con Él de la salud del hombre y de la restauración de su sociedad:

Por su parte los ángeles prestan obediencia a Cristo. De derecho, en virtud de la unión hipostática y de su plenitud de gracia, Él es su Rey, tiene autoridad sobre ellos como sobre todo el universo; y la Redención le confiere un nuevo título para utilizar los ángeles en servicio de los hombres rescatados.

Y con la obediencia exterior, el amor interior, y tal vez encontraremos ahí, si no la solución, al menos la justa apreciación del problema tan debatido de «la gracia de los ángeles». Estamos acostumbrados a recibirlo todo de Cristo y por consiguiente a pedirselo todo; olvidamos demasiado que estos dones deben retornar a su autor, que nuestro amor debe hacer converger todo hacia su gloria. Con mayor razón nos vemos tentados a subestimar la corriente ascendente que impulsa los ángeles hacia Cristo y «polariza» así su actividad.

El plan divino se dibuja ahora más claro: bajo diferentes y adecuadas formas, Cristo atrae hacia sí las diferentes categorías de seres para presentárselas a su Padre en homenaje. Sacerdote de toda la creación, que por diversos caminos concurre a su gloria, el Verbo encarnado resume el mundo y realiza, por vía de finalidad más bien que por vía de eficacia, el retorno a Dios de las criaturas. Bossuet podía escribir:

En la unidad de la Iglesia todas las criaturas se reúnen. Todas las criaturas visibles e invisibles son algo en la Iglesia. Los ángeles son ministros de su salud,

28. El grado de amor de amistad depende de la nobleza de la persona amada y de los lazos que nos unen a ella. De aquí el amor ardiente que los ángeles profesan a Cristo soberanamente perfecto y jefe suyo en la obra de la Redención.

y por la Iglesia se hace el reclutamiento de sus legiones, desoladas por la deserción de Satán y sus secuaces; pero en este reclutamiento más bien son los ángeles los que se incorporan a nuestra unidad que no nosotros a la suya; a causa de Jesús, nuestra Cabeza común, y más nuestra que de ellos (*Cuarta carta a una joven de Metz*).

La gracia de los ángeles.

Ahora comprendemos mejor el lugar que debe ocupar en teología el problema llamado de «la gracia de los ángeles». Cualquiera que sea su solución los ángeles siempre forman realmente parte del único Cuerpo Místico de Cristo.

Fuera de las relaciones ya señaladas a propósito de la Redención ¿ejerce el Verbo encarnado sobre los ángeles una influencia más profunda, más esencial? ¿Les ha merecido Él por su vida terrestre su estado primero de santidad y la recompensa principal de la visión de Dios? ¿Les comunica ahora por su humanidad la corriente de la vida sobrenatural?

Las controversias han llamado la atención hacia este punto y en consecuencia han exagerado, a nuestro parecer, su importancia relativa. Hay, repitámoslo, una jerarquía de causas: obrar es menos noble que ordenar a sí; la eficiencia es común a todos los seres, pero establecer una finalidad es privilegio de la inteligencia organizadora. Por consiguiente el impulso que lleva los ángeles hacia Cristo es menos importante que la corriente que desciende de Cristo hacia ellos.

Este problema sin embargo ha estado demasiado ligado a otro, el de la Encarnación, para que podamos eximirnos de tratarlo aquí brevemente.

Directamente la revelación no aporta nada decisivo. Los textos de la Escritura pueden interpretarse del Verbo como Dios y no necesariamente del Verbo encarnado (Col 1, 15-20; Eph 1, 10), o bien como referentes únicamente a las relaciones de Cristo con los hombres (Ioh 14, 6: 13, 2)²⁹; la misma observación hay que hacer acerca de los pasajes de los Padres utilizables en el debate³⁰; en el plano teológico, en fin, sustraer en parte los ángeles a la influencia de Cristo ¿no sería disminuir la primacía de éste? No más, responden los partidarios de un influjo limitado, que en el caso de los hombres condenados.

Ante las dificultades de una solución directa, los teólogos han unido, por decirlo así, el problema a otro más importante: el puesto de Cristo en el plan divino, o para emplear la expresión consagrada, «el motivo de la encarnación». En este terreno dos soluciones principales se enfrentan desde hace siglos. De una parte, Jesucristo

29. Notemos igualmente el verdadero sentido del texto frecuentemente empleado en el debate: Hebr 2, 11: *Así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen*, y v 16: *El [Cristo] no socorrió a los ángeles*, o según otra traducción, *no tomó los ángeles*.

El autor se coloca en el terreno de los hechos: la Encarnación conduce a la salud de los hombres, sin prejuzgar otras consecuencias o motivos. Declaremos, sin embargo, que el pasaje sugiere una diferencia entre los hombres y los ángeles.

30. V. gr. SAN BERNARDO, *Serm. II sobre el Cantar*, n. 5 y 6; cf. TERRIEN, *La Madre de Dios* 8, 144.

querido por sí mismo como el solo capaz de glorificar y de amar perfectamente al Creador, y su Encarnación decidida independientemente del pecado del hombre. De otra, Dios subordinando de tal manera la Encarnación a la Redención, que, en la hipótesis de que el hombre no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado.

Y por vía de consecuencia: Por un lado toda gracia proviniendo de Jesucristo como Dios y como hombre. Por otro, la gracia esencial de los ángeles viniendo del Verbo segunda Persona de la Trinidad, no del Verbo encarnado: gracia de Dios y no de Jesucristo.

Se encontrará en el capítulo de la Encarnación la discusión de los argumentos aducidos por una y otra partes. Por nuestra parte nos consideraremos más seguros de poseer la verdad si, como Santo Tomás, rehuímos toda hipótesis escabrosa referente a una «posible no-encarnación». Prácticamente la Encarnación está para nosotros ligada a la Redención; Jesucristo es nuestro Salvador y como tal se nos presenta. Lo que no le impide el ser a la vez cabeza de los ángeles y el objeto primero de la voluntad y del amor de Dios. Por este título los ángeles participan de su gracia principal.

La Reina de los ángeles.

Al lado del rey de los ángeles acupa su puesto María, su reina. Este capítulo de la teología mariana está en estrecha dependencia del precedente, con los mismos aspectos y las mismas orientaciones. ¿No nos dice un principio fundamental que a María se ha de aplicar en cierta manera lo que se dice de Cristo?

La primacía de gracia no ofrece dificultades. Más cerca de Jesucristo, destinada a una función sobrenatural más amplia, María sobrepasa en gracia a todos los ángeles. «Salve, llena de gracia», había dicho Gabriel; los Padres bizantinos lo repiten en sus homilias acumulando las expresiones bíblicas; la liturgia de la Asunción lo canta bajo las comparaciones de la «subida» y del «asiento» sobre los ángeles, de su «coronación» en medio de sus «aplausos».

Madre del rey, manda también sobre los servidores de éste y participa así de su autoridad. Pero más delicado de precisar es el influjo de mérito y de gracia; falto de datos positivos, el teólogo debe contentarse con mirarlo prudentemente.

4. El demonio.

Al lado de los ángeles fieles aparecen en la revelación los ángeles caídos. Como los primeros, nos son conocidos sobre todo por sus intervenciones en nuestro mundo humano; los datos son sin embargo suficientes para esclarecer su fisonomía y subsiguientemente su acción.

Casi todas las religiones han afirmado la existencia de seres malos; pero es en la revelación cristiana donde se muestran bajo su verdadero aspecto.

1. Ya en el paraíso terrenal (Gen 3), la serpiente se desliza seductora, falaz y homicida (Apoc 12, 9; Ioh 8, 44); por afán quizá

de salvaguardar el monoteísmo, los autores del Antiguo Testamento no lo sacan a escena más que raramente; su acción sin embargo se precisa poco a poco, siempre maligna, pero siempre incapaz de franquear los límites trazados por Dios (Iob 1, 2).

Es necesario aguardar al Nuevo Testamento para que su fisonomía se descubra plenamente en la lucha que va a entablarse. Jesucristo Hijo de Dios viene a arrojar fuera al príncipe de las tinieblas (Ioh 12, 31), a destruir el imperio que Belzebú ha venido a establecer con sus compañeros del mal (Lc 11, 14-22).³¹

El combate adquiere seguidamente un carácter directo y casi personal. La triple tentación en el desierto (Mt 4, 3-11) manifiesta a la vez el poder del demonio sobre la materia, la debilidad real de sus sugerencias sobre el hombre, su sed de dominio sacrílego, su ignorancia de la verdadera identidad de Jesucristo.³² Numerosos casos de posesión testimoniaban entonces su poderío, y Jesucristo expulsa los espíritus malignos, a pesar de su rabia, y comunica a los discípulos el poder de hacer otro tanto como signo de su misión (Mc 6, 13; 16, 15 y 18; Mt 10, 1 y 8). Por otra parte nos describe claramente al enemigo de Dios (Lc 10, 17 y 20) que quita la semilla divina del corazón de los hombres (Lc 8, 12), que siembra la cizaña en el campo del Padre de familia (Mt 13, 24-30; 35-42), que se encarniza contra la obra de vida (Mt 12, 43-45)... Vanos esfuerzos porque está ya juzgado y vencido y deberá al fin de los tiempos reintegrarse al infierno en compañía de los condenados (Mt 25, 41).

Un instante parece triunfar en la Pasión (Ioh 14, 30). En realidad es la hora de su derrota y de la liberación de los hombres (Col 7, 13-14; Hebr 2, 14-15).

Después de la Ascensión el combate se reanuda de nuevo sobre la tierra, y el Apocalipsis pinta sus episodios en vastos cuadros simbólicos, desde la caída del dragón y de sus ángeles (12, 7-12) hasta las múltiples persecuciones que infligirá a la Iglesia por medio de sus secuaces. Finalmente el «Verbo de Dios» triunfará y los ejércitos del cielo arrojarán a sus enemigos en el «lago de fuego y de azufre» (19, 20).

2. Como para los ángeles buenos, la tradición patristica no se consolida sino lentamente; los apócrifos, como el libro de Henoch, siembran durante mucho tiempo la confusión acerca de su completa espiritualidad; sin embargo, los puntos esenciales se precisan a propósito de ciertos textos de la Escritura (Is 14, 12-16; Ez 28, 1-20): Dios había creado todos los ángeles justos y buenos; algunos de ellos han caído por su culpa y padecen desde entonces un castigo eterno.

3. La misma discreción aparece en la intervención del *magisterio*, que mira más bien a refutar los errores y a guiar la piedad de

31. Los «derechos del demonio». Sobre esta forma de la teoría de la Redención, cf. RIVIÈRE, *La Rédemption*, 373; P. SYNAVE, *La vie de Jésus* 111, 270.

32. Las palabras de los demonios *Nosotros sabemos que tú eres el Santo de Dios* no prueban necesariamente que hayan reconocido al Verbo encarnado.

los fieles que a suministrar materia a la especulación. Afirma la caída culpable y el castigo eterno de los demonios, indica su carácter espiritual, señala sus ataques contra los hombres. En esto también la vida cristiana, y especialmente la *liturgia*, completan la enseñanza directa. Abramos el *Ritual*: exorcismos del bautismo para los adultos y para los niños, plegarias para la recomendación del alma, ceremonias y fórmulas para arrojar el demonio; todo habla de lucha. La salida es cierta, el demonio se ve obligado a doblegarse y a «rendir honor a Dios, a Jesucristo y al Espíritu Santo»; pero ¡qué aguda inteligencia para pasar inadvertido, qué tenaz perseverancia en el odio, qué fuerza a la vez terrible e impotente!

4. Tal es en efecto el cuadro que del ángel caído nos traza una sana teología. Las revelaciones y la experiencia de los santos, las palabras del demonio mismo por medio de los posesos confirman sus conclusiones.

Él es el *maldito*, condenado a una pena eterna de la cual el juicio general no será más que la manifestación y la confirmación (2 Petr 2, 4). Crispado en su orgullo, fijo en su pecado al que continúa amando, se yergue en vano contra el obstáculo; aunque convencido de que sus esfuerzos son inútiles, persiste en querer lo que le ha perdido: su independencia, la negación a someterse a Dios; de aquí su desgarramiento íntimo y sin fin.

Pero, ¿cuál es la razón precisa por la cual sigue siendo el *maligno*, sin la posibilidad de arrepentimiento que fué ofrecida a los hombres? Porque en último análisis el tiempo de su prueba ha terminado, no recibe ya la gracia sin la cual nadie puede ir al Padre.

Esta privación está por lo demás en consonancia con la naturaleza del ser espiritual. El ángel, libre de pasiones, incapaz de engañarse en su dominio propio, se da todo entero en su acción sin poder volver atrás; el hombre, por el contrario, cargado con su cuerpo, marcha con paso más lento e incierto. ¿Es razonable que fuesen tratados por Dios de modo análogo en el orden sobrenatural?

Se puede indicar otro «motivo» para justificar con respecto a nosotros un perdón que no fué ofrecido al ángel pecador. El ángel, absolutamente independiente de los otros espíritus, no debía arrastrar directamente en su caída a nadie más que a sí mismo; Adán, futuro tronco de la raza humana, arrastraba millones de seres humanos cuyo destino sobrenatural estaba ligado al suyo. Esta responsabilidad colectiva nos parece a veces difícil de admitir; la transmisión del pecado original nos parece una injusticia... Pero en cambio, la ley de la solidaridad colectiva, ¿no ha obrado en nuestro favor librándonos de un abandono completo?

El abandono del ángel es tan completo que ni siquiera es capaz de esa primera marcha hacia Dios que constituye la fe. En vano está como ofuscado por la presencia de Dios vengador; en vano tiene siempre presente la palabra de Dios oída en otro tiempo: no cree ya en lo sobrenatural con esa fe ferviente que exige un

primer arranque hacia la verdad considerada como un bien, y un bien soberanamente deseable; no cree con esa fe que convierte, es decir, que comienza a orientar el ser todo en una dirección nueva; pero cree con esa fe forzada y odianate que se inclina ante la prueba para mejor rehusar la adhesión del corazón. «Los demonios creen y tiemblan» (Iac 2, 20), y de esto nos ofrecen ejemplo sobre la tierra algunos apóstatas rencorosos y perseguidores.

En fin, el demonio es el *maligno*, que ha conservado toda la agudeza natural de su inteligencia. Perfectamente al corriente de las leyes del universo, disponiendo a su antojo de la materia, sería el dueño del universo, si Dios lo permitiera...

Henos aquí lejos de las concepciones grotescas y pueriles que con demasiada frecuencia dan lugar a un escepticismo total. Ángel caído, el demonio sigue siendo un ser espléndido y poderoso, pero privado para siempre de su verdadera felicidad.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Los ángeles y los hombres.

El lugar del tratado de los ángeles en el conjunto del tratado de la creación plantea al teólogo varias cuestiones: ¿Por qué hablar de los ángeles si no se hace mención de ellos en los primeros relatos bíblicos de la creación? ¿Por qué concederles tanta importancia cuando, por ejemplo, las obras de los cinco primeros días de la creación son dejadas casi en el olvido por los teólogos?

Se puede dar a estas cuestiones una respuesta propiamente bíblica, se les puede dar una respuesta relacionada con nuestra vida espiritual (los ángeles guardianes de nuestra vida, de nuestra sociedad...), se les puede dar una respuesta escatológica (estamos llamados a vivir eternamente en sociedad con los ángeles). Se les puede dar incluso otras respuestas cuya búsqueda y desarrollo dejamos a cargo del estudiante, ya que estas líneas sólo pretenden estimular al trabajo.

El pecado del ángel y el pecado del hombre.

Es sabido que solamente hay pecado donde hay voluntariedad, es decir donde hay también un ser espiritual. Desde este punto de vista el pecado de los ángeles es el pecado más puro, el pecado más «pecado» que podemos imaginar. En el ángel ninguna flaqueza de la carne, ninguna tentación de la sensibilidad, ningún impulso de parte de un semejante, ya que cada ángel es específicamente distinto de los demás, ninguna falta de lucidez intelectual, pues, al contrario, el ángel se conoce perfectamente tal cual es y esta «idea angélica» es incluso, dicen los teólogos, el fundamento y la medida de las otras «ideas». ¿Cómo es posible que un ser que se conoce y se ama tal cual es, que quiere y que incluso no puede menos de querer su propia plenitud, su perfección, rehuse someterse a Dios? Tocamos aquí el misterio más profundo del mal, del pecado, de la libertad creada y falible. Analizar teológicamente este pecado del ángel, sus motivos. Mostrar cómo el ángel caído puede amar a Dios su creador, su dueño y principio de su ser (no puede menos de amarle, puesto que se ama a sí mismo y Dios es su «causa»), y tener hacia Dios, que le ofrece su amistad, resentimiento y rencor. Mostrar cómo el ángel caído, que no ha querido someterse, se ha hecho esclavo, mientras que el ángel sumiso no es solamente criatura y servidor, sino amigo.

Estas consideraciones son fructuosas en orden al pecado del hombre porque obligan a ver el pecado en toda su «malicia», en lo que tiene de más radical. Pero hay otra cosa. De hecho, vemos que el hombre no aparece en un universo inocente. Satán está allí cuando Adán y Eva aparecen. ¿En qué medida se puede decir que el mundo en que nuestros primeros padres nacieron, y que la ciencia nos presenta hoy como el término de una larga evolución de la animalidad, hubiera sido diferente si el ángel no hubiera pecado? ¿Qué quiere decir para el mundo (la tierra incluso) la «no-inocencia del universo»? ¿Cómo comprender el paraíso terrestre en esta coyuntura? ¿Cuál es la relación entre el hombre y el demonio cuando aquél opta con éste por la «desobediencia»? La relación entre el pecador y el demonio ¿es comparable a la que existe entre el hombre justificado y Jesucristo?

La simplicidad angélica.

El ser del ángel ofrece a la consideración del teólogo o del metafísico una «materia» espléndida: en efecto, el ángel es simple (no es compuesto de espíritu y de carne, de materia y de forma) y sin embargo, aunque es espíritu puro, no es Dios. Su simplicidad relativa es compatible con una cierta multiplicidad, que es interesante analizar; he aquí algunos términos no idénticos: el sujeto angélico y su esencia (Gabriel y su «gabriealidad»), la esencia del ángel y el hecho de que exista, la sustancia del ángel y sus atributos, la inteligencia angélica, que por una parte es su esencia y por otra su verbo, la inteligencia y la voluntad angélica, etc. Decir por qué todas estas cosas antinómicas no son idénticas. En la perspectiva de la simplicidad angélica analizar, además, el acto del ángel en relación con su esencia, su duración, su mérito, la adquisición de la bienaventuranza, su comprensión de las cosas terrenas y de aquellas de las cuales le ha sido encomendada la custodia, etc. Comparar la duración angélica con el tiempo. Mostrar cuál es el principio metafísico que puede distinguir un ángel de otro, dado que carecen de todo principio material.

El ángel en el conjunto de la teología.

La teología del ángel es una especie de microteología donde se encuentra condensada casi toda la teología — incluso la de Cristo, que viene a vencer a los ángeles rebeldes y a librarnos de su dominación — y donde se encuentran tratados en su estado puro muchos problemas que volvemos a ver en otras partes. Se tendrá en cuenta en los diferentes lugares. Citemos simplemente algunas cuestiones donde las asimilaciones y las comparaciones se imponen: cuestión de la bienaventuranza (la del ángel y la del hombre), cuestiones de la gracia (gracia santificante y gracia curativa: ¿el ángel es capaz de recibir esta última clase de gracia?), cuestión del mérito, cuestión de la inteligencia y de la voluntad (comparar a este propósito la inteligencia y la voluntad del ángel con las del hombre), cuestión de la fe (¿fe angélica? ¿Los demonios tienen fe? Ciertos textos escriturarios, por ejemplo Iac 2, 19, lo hacen pensar), cuestiones de la esperanza y de la caridad, de la comunión de los santos, de la Iglesia, de la castidad y de la virginidad (qué significa la expresión «virtud angélica», frecuente en la liturgia para designar la virginidad; mostrar que ésta significa algo distinto de una ausencia de relaciones carnales), del pecado, en particular del orgullo, de la mentira (mostrar cómo se justifica la expresión del Señor que trata a Satán como el «padre de la mentira»; decir si esto significa que toda mentira viene de una inducción diabólica, o que toda mentira nos pone en cierta conexión con el diablo), de la vida contemplativa, de los sacramentos, en par-

ticular del bautismo (exorcismos), de la extremaunción (en la hora de la última lucha con el espíritu del mal), de los sacramentales (agua bendita, bendiciones, consagraciones de iglesias, etc), de la escatología.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de conjunto.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1950. Tratado de los ángeles (I q. 50-64). Abundantes introducciones y notas por el P. A. MARTÍNEZ, O. P. y una nota bibliográfica completa (págs. 17-30). El artículo *Ángel* en las diversas Enciclopedias religiosas (*Dictionnaire de Spiritualité*, *Dict. de connaissances religieuses*; *Catholicisme*; más técnicos; *Dict. de Théologie catholique*; *Dizionario di Teologia*; *Dict. de la Bible* y su *Supplément*).

P. SAINTRAIN, *Les saints Anges d'après l'Écriture et la Tradition*.

DOM VONIER, *Les saints Anges* (excelente introducción teológica corta y profunda).

PÉRATÉ, *Histoire des Anges* (buena vulgarización).

J. DANIELOU, *Les Anges et leur mission*, Chevetogne 1951.

Y. CONGAR, *Sur les Anges gardiens*, "La Vie Spirituelle", octubre de 1933.

Textos de la Sagrada Escritura.

Génesis: tentación de Adán, 3; historia de Agar, 21, 1-2; Abraham y el ángel de Yahvé, 22, 1-19; 18, 1-15; escala de Jacob, 28, 10-22.

Éxodo: ley dada a Moisés por los ángeles, 19.

Tobías: viaje del joven Tobías con Rafael, 5 a 13.

Salmos: los ángeles instrumentos de la Providencia para con los hombres, Ps 90; los ángeles asociados a la alabanza de los hombres y del universo, Ps 102; 148, 8.

Isaías: Dios rodeado de serafines confía su misión al profeta, 6; caída del rey de Babilonia, símbolo de la de los demonios, 14, 1-6.

Ezequiel: Dios truena por encima de los querubines, 1 y 10; caída del rey de Tiro, símbolo de la de los demonios, 18, 1-16.

Daniel: profecía de las siete semanas por Gabriel, 9.

Matco: José tranquilizado, 1, 20-24; huida a Egipto, 2, 13; tentación de Cristo, 4, 1-11; liberación de los posesos, 8, 24-34; Cristo y sus ángeles en el Juicio, 13, 24-43; 16, 27; 25, 31-46; la pasión: las doce legiones de ángeles, 26, 53; los ángeles en el sepulcro, 28, 1-10.

Marcos: cf. 5, 23; 16, 1-13.

Lucas: aparición de Gabriel a Zacarías, 1, 11-19; la anunciación, 1, 26-38; la natividad, 2, 8-15; el nombre de Jesús, 2, 21; los ángeles y Lázaro, 16, 19-31; la alegría de nuestra salud, 15, 1-10; el ángel de la agonía, 22, 43.

Juan: El nuevo Jacob, 1, 51; ángeles en el sepulcro, 20, 1-18.

Actos: la ascensión, 1, 10; Pedro liberado, 5, 19; 12, 7; conversión de Cornelio, 10, 1-48.

San Pablo: cf. Gal 3; Eph 1 y 3; Col 1 y 2; Hebr 1 y 2.

Apocalipsis: alabanza a Cristo y a Dios, 5 a 7; los ángeles instrumentos de las venganzas divinas, cap. 8, 9, 15 y 17; el combate contra los rebeldes, 12; el triunfo final de Cristo, 19 y 22.

Los Padres.

Los textos patrísticos son numerosos y fragmentarios; la mayor parte de las veces no tratan la cuestión más que de manera incidental. He aquí algunas referencias:

Padres griegos: ORÍGENES, *Peri archon*, Pref. 6; 1, 8; 11, 9; 111, 5-6 (PG 11); *Homil. 13 sobre San Lucas* (PG 13, 1830); SAN GREGORIO DE NISA, *Discurso Catequístico*, xviii-xxiv (PG 45, 54); SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia 7 sobre los Efesios* (PG 62, 49); *Homilia 1 sobre San Juan* (PG 59, 26); *Homilia 4 sobre la Ascensión* (PG 50, 428); SEUDO-DIONISIO, *Jerarquia Celeste* (PG 3); SAN ANDRÉS DE Creta, *Sermón 5 sobre la Anunciación* (PG 97, 886); *Homilia 3 sobre la Dormición* (PG 97, 1090 ss); SAN EPIFANIO (apócrifo), *Homilia sobre las alabanzas de la Madre de Dios* (PG 43, 486 ss); SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Sermón sobre la Dormición*; *Sermones 1 y 3 sobre la Anunciación* (PG 98, 322, 339, 342, 370); SAN JUAN DAMASCENO, *Homilia 2 sobre la Anunciación* (PG 96, 655); *Homilia sobre la Natividad* (PG 96, 666); *Homilias 1 y 2 sobre la Dormición* (PG 96, 699 y 723); SAN SOFRONIO DE JERUSALÉN, *Sermón 2 sobre la Anunciación* (PG 87, 3243); SAN TARASIO, *Sermón sobre la Presentación de María* (PG 98, 1492).

Padres latinos: SAN AGUSTÍN, *Comentario literal del Génesis* 1, 1-5; 111, 24-32 (PL 34, 246 y 313); *Ciudad de Dios* xi, 9-15; xii, 1-9 (PL 41, 323 y 347); *Enchiridion*, 61-64 (PL 40, 260); *De la Trinidad* iii, 4, 10 y 11 (PL 42, 873 y 879; *Obras de San Agustín*, BAC, t. v); SAN JERÓNIMO, *Comentario a la Epíst. a los Efesios* (PL 26, 514); CASIANO, *Conferencias vii y viii* (PL 49); SAN GREGORIO EL GRANDE, *Homilia 34 sobre San Lucas* (PL 76, 1246); *Homil. 8 sobre la Natividad* (PL 76, 1103); SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 142* (PL 52, 579); SAN PEDRO DAMIANO, *Sermones 1 y 2 sobre la Natividad* (PL 144, 739 y 752); *Sermón sobre la Asunción* (PL 144, 720); SAN BERNARDO, *De la consideración*, v 4 (PL 182, 791); *Sermones 19 y 22 sobre el Cantar* (PL 183, 863 y 880); *Homilia 1 "super missus"* (PL 183, 57); *Tratado sobre el Bautismo* (PL 182, 1042-1046); *Sermones 11 y 12 sobre el Salmo 90* (PL 183, 226 y 231); *Sermones 1 y 2 para la fiesta de San Miguel* (PL 183, 447 y 451); *Sermón 1 para la Asunción* (PL 183, 415); *Sermón sobre la Natividad* (PL 183, 444); *Sermones 4 y 5 para la Dedicación* (PL 183, 527 y 532).

Autores ascéticos y místicos.

DANTE, *Infierno* 34; *Purgatorio* 8; *Paraíso* 28-31.

TAULERO, *Sermón sobre San Miguel*.

SAN FRANCISCO DE BORJA, *Tratado práctico de la devoción a los ángeles*.

BOSSUET, *Sermóns pour la fête des anges gardiens et pour le premier dimanche de Carême; Elevations sur les mystères*, 4.^a semana, 1 a 3; *Quatrième lettre à une demoiselle de Metz*.

NEWMAN, *The Dream of Gerontius*.

SAUVÉ, *Elevations dogmatiques: l'Ange intime*.

Vida de los santos.

Sobre las intervenciones de los ángeles en la Iglesia, cf. *Acta Sanctorum* (Grandes Bolandistas), en el 29 de septiembre, tomo 48, 4-123.

Véanse también:

DOM MEUNIER, *Sous la garde des anges* (colección de relatos hagiográficos y oraciones).

Dios crea

MATTIOTI, *Vie de sainte Françoise Romaine*, en "Acta Sanctorum", el 9 de marzo, tomo 8, 89.

BERTHEM-BONTOUX, *Sainte Françoise Romaine et son temps*.

SANTA GERTRUDIS, *El Herald del Amor divino*.

SANTA MATILDE, *Revelaciones*.

FRIVER, *Le Père Lamy, apôtre et mystique* (vida de un familiar de los ángeles y... de Satán).

El relato de la creación, tal como lo leemos en el Génesis 1 — 2, 4a, se presenta como una gran liturgia que se desarrolla a lo largo de los días de una semana. Dios crea allí sucesivamente la luz y las tinieblas, los elementos del mundo, los astros y todas las cosas que contiene el universo.

Llamamos a este relato la Octava de la creación, traducción inexacta del término Hexameron, que es el título tradicional de los comentarios teológicos de este relato. Pero podemos justificar nuestra denominación. De hecho, la creación propiamente dicha no dura más que seis días (Hexámeron); pero el relato refiere siete y esta cifra tiene una significación importante para el autor inspirado. Por otra parte un cristiano no puede menos de recordar que el día por excelencia es el que sigue al sábado — «el día siguiente al sábado» — porque es el día en que Cristo resucitó. Y puesto que «el octavo día» es también aquel en que la semana comienza de nuevo, es decir, el día primero, éste recibe de la Resurrección de Cristo un valor nuevo y único. Así se cierra el ciclo de los días presentados en el relato y podemos llamarle la octava de la creación. Esta denominación tiene la ventaja de no separar en nuestro espíritu la creación de la luz (Gen 1, 3-5) de esta «nueva creación» que Cristo realiza completando la primera. Las dos están ligadas en efecto. El relato del Génesis nos presenta el fondo decorativo de la gran gesta cristiana, la gran vigilia de la liturgia de Cristo.

Abordaremos este primer capítulo del Génesis desde dos puntos de vista diferentes.

1. *Desde el punto de vista de la exégesis y de la teología bíblica. Se trata en efecto de saber qué significan las palabras inspiradas, y lo que la fe debe descubrir en ellas de una manera cierta. Esta parte la trata el P. M. L. DUMESTE.*

2. *Desde el punto de vista de la teología propiamente dicha, es decir, en relación con todo el resto del pensamiento teológico. Bajo este aspecto el primer capítulo del Génesis presta al teólogo ocasión para presentar una «Weltanschauung» cristiana, es decir, una teología del cosmos. Y no hay que decir que la dificultad en este campo está en el acuerdo entre el dato revelado y las conclusiones científicas. Desde este punto de vista las concepciones cristianas del mundo han cambiado mucho. Se trata hoy día de saber cómo la teoría de la evolución, o la de un universo en expansión, por ejemplo, pueden conciliarse con lo que nos transmite el depósito*

Dios crea

de la fe. ¿Qué debemos retener de la visión del mundo que tenía el autor inspirado diez siglos al menos antes de nuestra era? La concepción que la ciencia moderna nos ofrece de los orígenes del universo ¿es afectada por lo que enseña la Biblia? El P. DOMINGO DUBARLE trata esta segunda parte.

Capítulo VII

LA OCTAVA DE LA CREACIÓN

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
A. EL RELATO DEL GÉNESIS, por M. L. DUMESTE, O. P. ...	522
I. TRADUCCIÓN Y EXPLICACIÓN LITERAL	522
II. INTERPRETACIÓN DEL RELATO	520
III. EL HEXÁMERON Y LAS COSMOGONÍAS ANTIGUAS .	533
BIBLIOGRAFÍA	535
B. LA TEOLOGÍA DEL COSMOS, por D. DUBARLE, O. P. ...	535
I. EL SISTEMA DEL MUNDO SEGÚN ARISTÓTELES Y SANTO TOMÁS DE AQUINO ...	535
1. Mundo astral y mundo sublunar	535
2. Condiciones de la vida en el universo ...	537
3. La comprensión hilemórfica de la realidad ...	538
4. La doctrina de la causalidad ...	539
5. Conclusiones: Diferencias de perspectiva entre Aristóteles y Santo Tomás ...	540
II. LA SÍNTESIS DE LAS DOCTRINAS BÍBLICAS Y PATRÍSTICAS CON LA APORTACIÓN DE LA COSMOLOGÍA ARISTOTÉLICA ...	541
III. LAS CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES EN RELACIÓN CON LA RENOVACIÓN DE LAS CONCEPCIONES HERMANAS ACERCA DEL UNIVERSO CORPORAL ...	545
1. La naturaleza de la inmensidad cósmica y los límites de la duración	546
2. Bondad y malicia en el seno de la naturaleza cósmica .	549
3. La acción de los espíritus sobre el mundo corporal ...	551
IV. LA IMPLICACIÓN TEOLÓGICA DE LOS RASGOS ESENCIALES DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL UNIVERSO ...	555
1. Pensamiento teológico y renovación de las ideas cosmológicas ...	556
2. Los logros positivos de la teología ...	557
Naturaleza física y acción creadora de Dios ...	557
Evolución de la vida y unidad de la sabiduría divina ...	558

Evolucionismo y materialismo	559
El hombre: sus orígenes, su espiritualidad	561
Estado de la cuestión	561
Las recientes decisiones del magisterio tocante a los orígenes humanos	562
Aparición de los caracteres humanos y causalidad divina en el origen del hombre	564
BIBLIOGRAFÍA	565
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	566

A. EL RELATO DEL GÉNESIS

por L. M. DUMESTE, O. P.

I. TRADUCCIÓN Y EXPLICACIÓN LITERAL ¹

- I, 1 *Al principio* creó Elohim los cielos y la tierra.
 2 La tierra estaba confusa y vacía,
 Y las tinieblas cubrían la haz del abismo,
 Pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las
 aguas.
 3 Dijo Elohim: «Haya luz»;
 Y hubo luz.
 4 Y vió Elohim ser buena la luz,
 Y la separó de las tinieblas.
 5 Y a la luz llamó día,
 Y a las tinieblas noche.
 Y hubo tarde y mañana, *día primero*.
 6 Dijo luego Elohim: «Haya firmamento en medio de las aguas,
 Que separe unas de otras»; y así fué.
 7 E hizo Elohim el firmamento,
 Separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de
 de las que estaban sobre el firmamento.
 Y vió Elohim que ello era bueno.
 8 Llamó Elohim al firmamento cielo,
 Y hubo mañana y tarde, *segundo día*.
 9 Dijo luego: «Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos
 y aparezca lo seco».
 Así se hizo. (Y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus
 lugares y apareció lo seco.)
 10 Y a lo seco llamó Elohim tierra,
 Y a la reunión de las aguas mares.
 Y vió Elohim que ello era bueno.
 11 Dijo luego: «Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla,
 y árboles frutales cada uno con su fruto, según su especie y con
 su simiente, sobre la tierra». Y así fué.

1. Adoptamos en la versión española el texto de la traducción NÁCAR-COLUNGA, BAC, Madrid 1947, sin otras variantes que las exigidas por el comentario del autor francés.

La octava de la Creación

- 12 Y produjo la tierra hierba verde, hierba con semilla, y árboles de fruto con su semilla cada uno.
Vió Elohim que ello era bueno.
- 13 Y hubo tarde y mañana, *día tercero*.
- 14 Dijo luego Elohim: «Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche.
Y servir de señales a estaciones, días y años.
- 15 Y luzcan en el firmamento de los cielos para iluminar la tierra». Y así fué.
- 16 Hizo Elohim los dos grandes luminares,
El mayor para presidir al día,
Y el menor para presidir a la noche y las estrellas;
- 17 Y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra
Y para presidir al día y a la noche,
Y separar la luz de las tinieblas.
Y vió Elohim que ello era bueno.
- 18-19 Y hubo tarde y mañana, *día cuarto*.
- 20 Dijo luego Elohim: «Hiervan de animales las aguas,
Y vuelen sobre la tierra aves debajo del firmamento de los cielos». Y así fué.
- 21 Y creó Elohim los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie.
Y vió Elohim que ello era bueno.
- 22 Y los bendijo diciendo: «Procread y multiplicaos,
Y henchid las aguas del mar,
Y multiplíquense sobre la tierra las aves».
- 23 Y hubo tarde y mañana, *día quinto*.
- 24 Dijo luego Elohim: «Brote la tierra seres animados según su especie, Ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie».
- 25 Hizo Elohim todas las bestias de la tierra según su especie,
Los ganados, según su especie,
Y todos los reptiles de la tierra, según su especie.
Y vió Elohim que ello era bueno.
- 26 Dijo entonces Elohim: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza,
Para que domine sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, Sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra,
Y sobre cuantos animales se mueven sobre ella».
- 27 Y creó Elohim al hombre a imagen suya,
A imagen de Elohim le creó,
Y los creó macho y hembra.
- 28 Y los bendijo Elohim diciéndoles: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla,
Y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra».
- 29 Dijo también Elohim: «Ahí os doy cuantas hierbas de semillas hay sobre la haz de la tierra toda,
Y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento.
- 30 También a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, Les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce». Y así fué.
- 31 Y vió Elohim que era bueno cuanto había hecho,
Y hubo tarde y mañana, *día sexto*.

- 2, 1 Así fueron acabados los cielos y la tierra y todo su cortejo.
- 2 Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho,
 Descansó Elohim el séptimo día de cuanto hiciera ;
- 3 Y bendijo al *día séptimo* y lo santificó,
 Porque en él descansó Elohim de cuanto había creado y hecho.
- 4 Éste es el origen de los cielos y la tierra cuando fueron creados.

Nos ha parecido que antes de todo comentario detallado, era necesario abarcar, con una primera mirada de conjunto, esta portada colosal colocada por el escritor sagrado en el umbral de la Biblia y, especialmente, de la gran epopeya religiosa del Génesis, y dejar al texto hablar por sí mismo. Para darse cuenta perfecta de la estructura y de las cualidades musicales y rítmicas de un texto como éste es necesario ante todo apelar a las facultades visivas y auditivas. Una buena disposición tipográfica que ponga de relieve las articulaciones y la marcha del pensamiento y la repetición regular de ciertas fórmulas que le sirven de cuadro material es ya un excelente comentario.

Una vez que el ojo ha captado, en cierta medida, la ordenación del trozo, sería conveniente leerlo en alta voz, en el texto original a poder ser, para experimentar la sonoridad, para sentir el ritmo según el cual se desenvuelve el pensamiento. Éste se distribuye aquí en cortas frases paralelas, las más de las veces en grupos de dos o de tres. Este paralelismo es la ley esencial de la poesía hebrea. Por medio de los acentos comunica a la frase una entonación rítmica. Pero nos engañaríamos si quisiéramos encontrar en el arte poético de los hebreos la regularidad de nuestras métricas occidentales. En el caso presente hay más bien *prosa rítmica* que poema propiamente dicho.

A la primera lectura atenta se saca la impresión de que nos encontramos ante un escritor metódico y ordenado ; con frecuencia lo volvemos a encontrar en el curso del relato bíblico con el mismo gusto por las descripciones técnicas y las enumeraciones, a veces un poco fastidiosas, y con su carácter sistemático. Pero aquí dió con una materia apropiada a su genio y la ha tratado con una habilidad consumada. Sin la inspiración torrencial y atormentada de los profetas, con una extraordinaria simplicidad de medios, algunas sentencias en tono austero y ciertas cadencias solemnes, ha conseguido un efecto incomparable de calma majestuosa y de grandeza sostenida. Estamos pues frente a una *obra de arte*. Guardémonos de creer que sea un pasatiempo frívolo indigno de la seriedad de la ciencia y como una profanación del Libro divino el considerarlo bajo este aspecto profano. Por el contrario, con uno de los maestros de la exégesis, tenemos por seguro «que al pasar indiferentes ante el encanto artístico de estos relatos, no solamente nos privamos de un goce elevado», sino que además «caemos en la imposibilidad de cumplir la tarea científica de comprender el Génesis ; y hasta que no se comprende en qué consiste propiamente

su belleza no se puede penetrar a fondo en la inteligencia de su sentido religioso» (GUNKEL).

Después de esta primera impresión de conjunto tenemos que penetrar ahora en los detalles de la letra.

El objeto principal del Génesis y de toda la Biblia es Dios; no, ciertamente, en sí mismo, sino siempre en sus relaciones, sea con el mundo, sea con el hombre, sea con su pueblo escogido. En nuestra traducción hemos mantenido intencionadamente el nombre hebreo de Dios, *Elohim*, cuya terminación plural no debe conducirnos a pensar que contenga un vestigio de politeísmo primitivo. Si fuera así, su empleo por un autor tan rigurosamente monoteísta como el del primer capítulo del Génesis sería inverosímil. Los exegetas están cada vez más de acuerdo en reconocer en él un plural abstracto que trata de designar «*sintetizados en un ser único el conjunto de atributos y de potencias divinas*». ²

Aquí «*Elohim*» es considerado en relación con el mundo. En una fórmula tan firme como breve el autor afirma ante todo la creación de todas las cosas por Él, después describe el estado de la tierra antes de su organización. «En las cosmogonías de los otros pueblos no hay nada comparable a esta primera frase del Génesis» (GUNKEL. *Génesis*, pág. 101). Dios es *antes que el mundo, distinto del mundo, transcendente al mundo*, y todo lo que existe fuera de Él ha tenido comienzo. Para designar esta producción de todas las cosas por Dios, el autor ha forjado un término característico: «*bará*», reservado exclusivamente para el obrar divino, sin que jamás se haga mención de una materia preexistente sobre la cual Dios hubiera trabajado. *De suyo* este término no designa necesariamente la creación *ex nihilo*. Pero un razonamiento sencillo y obvio muestra que tal es ciertamente su sentido. Puesto que al principio de los tiempos no había nada y Dios lo ha creado todo, resulta que ha creado todas las cosas de la nada. Es la conclusión que expresamente sacará más tarde el segundo libro de los Macabeos (7, 28).

Después de esta afirmación general de la creación por Dios, no de una materia informe ni de un caos, sino del universo, el autor pasa a describir las diversas fases de esta obra creadora.

En su estado primitivo, nos dice ahora, *la tierra* — emplea esta palabra a falta de un término más apropiado para designar una materia que comprendía también los cielos — era confusión (es decir ausencia de distinción y de organización) y vacío (ausencia de seres vivientes). Es el sentido de la expresión bíblica proverbial *tohu wabohu*. Esta masa confusa es representada como un océano, un abismo (*tehom*) tenebroso sobre el cual se cierne la *ruah elohim*, expresión que puede significar, según los casos, *espíritu de Dios* o *viento de Dios*. Mientras que la mayor parte de los Padres occidentales optaron por el primer sentido y lo entienden del Espíritu Santo, Filón de Alejandría, San Efrén, San Basilio y generalmente los

2. Cf. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, 1913, pág. 178 ss.

Padres de la Escuela de Antioquía se inclinan en favor del segundo, que a nosotros nos parece también preferible, ante todo porque está apoyado por los pasajes paralelos (Is 40, 7; 59, 19; cf. 3 Reg 18, 12; 2 Reg 2, 16) y además porque en el resto del relato no es al espíritu sino a la palabra de Dios a quien se atribuye la acción productora y organizadora; de suerte que en la mente del autor, lejos de ser el principio de la vida, de la forma y del devenir, el viento o el aire no sería, al lado de la tierra y del agua, más que el tercer elemento del caos superpuesto a los dos primeros.³ La expresión *merahefeth* se emplea en el Deuteronomio (32, 11) para describir la actitud del águila volando con las alas extendidas sobre sus pequeñuelos. La tradición judía y las versiones (Vulgata: *ferebatur*) le hacen significar un *movimiento de vaivén*. Así pues, según este versículo, la tierra, recubierta por el agua, envuelta en tinieblas y alrededor de la cual sopla un viento poderoso, «un viento de Dios», constituye la primer *rudis indigestaque moles* (OVIDIO, *Met.*, I, 3).

Los versículos siguientes describen, repartíendolas en seis días, cada una de las obras creadas.

Primer día: Creación de la luz (3-5). Todo lo que desde este momento se produce, debe su existencia a la *palabra de Dios*, a su voluntad creadora. La respuesta instantánea de los seres a la llamada de Dios es de un gran efecto. Expresa por este rasgo concreto y soberanamente expresivo la *omnipotencia de Dios* realizando *sin esfuerzo* sus obras prodigiosas. Está de acuerdo con las ideas de los antiguos orientales que concebían la palabra como dotada de una energía eficaz.

La primera creación de la palabra es la de la luz, que transfigura y espiritualiza la creación. La luz es entre los hebreos símbolo de la alegría (Ps 36, 10). Se la crea el primer día mientras que los cuerpos celestes luminosos no aparecen hasta el cuarto, índice de una capacidad de abstracción en este escritor que está muy lejos de ser la de un primitivo. Una vez creadas las luminarias, la luz se podrá concentrar en ellas, para ser proyectada desde allí sobre la tierra. Su separación respecto de las tinieblas es una separación espacial, pero a la vez temporal, de la cual resulta la sucesión alterna del día y de la noche. Para los antiguos para los cuales *nomina sunt realia*, nombrar el día y la noche equivale a darles existencia. Y el hecho de que Dios les dé un nombre significa también que están sometidos a Dios y puestos a su servicio como esos príncipes y otros personajes a los cuales un superior daba un nombre nuevo (4 Reg 24, 17; Gen 17, 5; 35, 10; Mt 16, 18) para significar que eran creación suya. Del paso de la luz a las tinieblas resulta la tarde, y de la interrupción de éstas por la reaparición de la luz, la mañana. El cómputo del día se hace, por tanto, no de tarde a tarde, sino de mañana a mañana. Se trata pues — volveremos luego sobre esto — *de días de 24 horas*, tanto

3. Así HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1939, pág. 96 ss; en contra PROCKSCH, *Die Genesis*, Leipzig 1924, pág. 442.

más cuanto que son presididos alternativamente por el sol y la luna. ¡Gran poder, pensaba el autor, el de Dios, que en un solo día realiza tales obras! Y sin duda hubiera escogido un periodo más corto todavía si la finalidad que se proponía no le hubiera exigido la división en días. Está, por tanto, muy lejos de su pensamiento la idea de una creación repartida en largos periodos, que le atribuyen gratuitamente los concordistas. Estamos ante un *teólogo* y no ante un *geólogo*.

Segundo día: Creación del firmamento (6-8). El griego στερέωμα y la Vulgata "firmamentum" han traducido con toda exactitud el pensamiento del escritor. Los antiguos, efectivamente, concebían el firmamento como una *bóveda sólida*, apoyada sobre columnas y provista de puertas y ventanas (4 Reg 7, 2; Iob 26, 11; 37, 18; cf. Ps 104, 2). En su manera de expresarse reconocemos una antigua concepción cosmogónica, que no le es privativa, según la cual el firmamento tenía por objeto separar «el océano superior» que estaba sobre él y derramaba «sus cataratas» sobre la tierra, del océano inferior situado debajo y alrededor de la tierra.

Tercer día: Separación del mar y del continente y creación de los vegetales (9-13). Es de notar que el tercer día como el sexto comprende dos obras, índice quizá de que el cuadro de los «días» es secundario y que se le ha sobrepuesto a una materia preexistente. Dios separa ante todo la tierra de las aguas, reúne éstas «en un estanque», de suerte que a partir de este momento el mar se extiende por debajo de la tierra y alrededor de ella como una corona.

Luego viene la creación de los vegetales en división tripartita: el césped (según los antiguos, carente de semilla), las plantas que tienen su grana (legumbres y cereales), y los árboles frutales portadores de su semilla. Se advertirá que el autor no solamente enumera los vegetales, sino que los presenta constituidos de forma que puedan perpetuarse. Indica también que Dios no produce los vegetales y los animales sin el concurso de la naturaleza material. Ordena a la tierra producir la hierba y los árboles, a la mar los peces, a la tierra, de nuevo, los animales que harán su ornamento: «Producatur terra animam viventem in genere suo». ¿No parece que Dios haya colocado en la tierra y en las aguas virtualidades, potencias, gérmenes de vida que, en el momento fijado por sus eternos decretos y cuando estaba convenientemente preparado para sus condiciones de existencia, han adquirido su desarrollo normal?⁴

El relato mosaico concibe todos los árboles como frutales. Sin duda piensa ya en preparar el alimento para el hombre.

Cuarto día: La creación de los astros (14-19). A la constitución, durante los tres primeros días, de los tres grandes compartimientos del universo: firmamento, aguas y tierra, sigue, durante los tres últimos, la obra de su población. Sin embargo, si tal ha sido el plan

4. E. P.-M. PÉRIER, *L'origine de l'homme* (11) "Revue apologetique", mayo de 1936, pág. 520.

del autor, se explica mal que haya colocado la creación de las plantas antes que la de los astros. Este cuarto día responde al primero: creación de la luz. La luz toma cuerpo, por decirlo así, en los astros que se mueven en las regiones superiores del cielo. Los antiguos los concebían sujetos a la bóveda celeste que los sostenía y sobre la cual realizaban sus revoluciones. A diferencia de sus vecinos semíticos, el autor del Génesis no ve en ellos divinidades, sino únicamente *cuerpos luminosos*. Quizá para rebajarlos más, para degradarlos más eficazmente de su dignidad usurpada, los relega al cuarto día, a diferencia de las cosmogonías babilónicas que los hacen aparecer desde un principio. Las funciones que les asigna indican también su posición y su papel subordinado a la vida humana. Separarán la luz de las tinieblas. Servirán al hombre de signos para orientarse. Servirán para determinar las estaciones, las fiestas, los sábados y para indicar el tiempo de la siembra y de la cosecha. Las dimensiones del sol y de la luna son evaluadas a base de su diferencia en intensidad luminosa. Así queda *excluida toda mitología astral*.

Quinto día: Creación de los animales marinos y de los pájaros (20-23). Desde ahora la tierra no está ya en estado de «confusión»; pero falta aún la vida animal; está todavía «vacía». El texto emplea y pone de relieve el término *bará* porque, frente a la naturaleza inanimada, la vida es algo *específicamente nuevo*, que no puede brotar de sus elementos ni de sus energías. Haciendo del agua el teatro primero de la aparición de la vida recuerda una concepción de los filósofos naturalistas griegos. Luego viene la población del aire por los pájaros y por todos los insectos alados comprendidos bajo la designación de *oph*. Sobre ellos se pronuncia por primera vez una bendición de fecundidad a la que corresponde en el mundo de las plantas la mención de la semilla.

Sexto día: Creación de los animales terrestres y del hombre (24-31). Ya lo hemos dicho, este sexto día, como el tercero, comprende dos obras. En primer lugar la creación de los animales terrestres. Aquí, como en la producción de las plantas, se hace mención de la causa segunda. Por el contrario los hombres son formados inmediatamente por Dios. Como para las plantas, el autor adopta para los animales una división artificial trimembre: ganado, reptiles y bestias salvajes.

Con la creación del hombre (26-28), la obra de Dios recibe su coronamiento. De ahí que sea anunciada por una decisión solemne de Dios: «Hagamos al hombre». Querer entender este plural como una alusión a la Trinidad, lo mismo que *el espíritu* del v. 2 del Espíritu Santo, es cristianizar demasiado el Antiguo Testamento. Pero tampoco hay aquí un vestigio del politeísmo primitivo. Simplemente un plural de solemnidad. El v. 27 indica con claridad una sola pareja humana, lo que concuerda con 2, 7 y 18. El hombre es creado «a imagen de Dios, según su semejanza». Las dos expresiones son sinónimas. Esta semejanza debe buscarse en la esfera espiritual de la personalidad y de la razón. En esto precisamente

el hombre se distingue de los animales y obtiene el derecho de dominar sobre ellos. La bendición pronunciada sobre el género humano le confiere fecundidad y consagra su primacía. A diferencia de otra tradición bíblica (Gen 4, 4; 7, 2; cf. 3, 21) el v. 29 supone que antes del diluvio los primeros hombres y los animales no se alimentaban más que de plantas. Rasgo simbólico que indica *la paz que se cernía sobre la creación primitiva*. Una vez que ha llegado a este punto culminante de la creación, Dios la proclama no solamente *bucna*, sino *muy bucna*. «Dillman advierte acertadamente que si los paganos también han considerado al hombre como una imagen de los dioses, esta expresión tiene menos vigor en su boca, porque en realidad habían hecho a los dioses semejantes a los hombres. La trascendencia de la idea viene de la majestad incomparable que rodea la Divinidad en el Génesis.»⁵

Séptimo día: (2, 1-3). Una vez creados los cielos y la tierra «con todo su cortejo», Dios descansa. No se menciona aquí expresamente el sábado, pero se presupone su existencia y se propone la actividad creadora de Dios como modelo a la actividad del hombre, qué debe consistir en seis días de trabajo en alternación con un día de reposo. El séptimo día se distingue también de los otros en que Dios lo bendice y lo santifica. Pero este sábado no indica otra cosa que el fin de la semana creadora. Ni siquiera aquí se dice en un sentido absoluto que Dios descansa.

El v. 4 que cierra el relato es considerado por los críticos como un nexo redaccional que hace la transición hacia el relato siguiente.

II. INTERPRETACIÓN DEL RELATO

Para la recta interpretación de este relato — como en general de toda la Biblia — hay que recordar: *a)* que la Biblia es esencialmente un libro religioso; que no pretende darnos más que una enseñanza de orden religioso y moral, proponernos verdades que escapen a todo control de la ciencia y nunca podrán ser afectadas por sus teorías, sus hipótesis ni siquiera por sus descubrimientos. Por otra parte no hay verdadera enseñanza, incluso en lo que constituye el objeto propio de la Biblia, más que cuando hay *un juicio formal* pronunciado acerca de un hecho o, de una idea; *b)* que aun siendo un libro divino, la Biblia contiene en gran escala *elementos humanos*; que la moción inspiradora sobrenatural que *iluminaba y movía* estos instrumentos de Dios *animados y libres* no les privaba de hablar lenguas humanas más o menos perfectas, de pertenecer a un tiempo y a una raza, de conservar cada uno su psicología y su genio propio, y de permanecer desde el punto de vista cultural y científico al nivel de sus contemporáneos; *c)* que sus intenciones, el número y el alcance de sus afirmaciones se deben valorar *de*

5. E. LAGRANGE, *L'Hexameron*, "Revue Biblique", 1896, pág. 387, ss.

acuerdo con el género literario que adoptan, puesto que la revelación es compatible con todos los géneros literarios que no se opongan a la verdad y a la santidad de Dios; *d)* que sus procedimientos literarios son con bastante frecuencia diferentes de los nuestros y menos perfectos que los nuestros. En particular en lo que se refiere a la historia, intentaban escribir *historia*, no ciertamente por ella misma, sino con una finalidad de enseñanza religiosa y moral; pero no escapaban por eso a las leyes del género histórico que por naturaleza no pasa de ser una *aproximación*; que Dios no ha creído necesario revelarles los secretos de los *métodos históricos modernos* más perfectos; que, encontrándose con frecuencia frente a documentos y tradiciones divergentes, se contentaron con referirlos uno después de otro dejando a los lectores el trabajo de reconstruir hipotéticamente, por su cuenta y riesgo, la fisonomía real de los hechos. No poseían solamente certidumbres; como nosotros, echaban mano de conjeturas cuando se presentaba la ocasión.

Con el auxilio de los principios que acabamos de recordar, vamos a intentar la interpretación de este pasaje. Su exégesis tiene muy larga y vieja historia. Para escapar a las dificultades planteadas a este propósito por los paganos o los herejes de su tiempo, los Padres alejandrinos recurrían a una explicación alegórica en la cual se *esfumaban todos los hechos reales del relato*. Al contrario, la mayor parte de los Padres de la Iglesia de Antioquía, tomando el relato al pie de la letra, admitían que el universo había sido creado realmente en seis días de 24 horas. Ésta fué más tarde la posición de los escolásticos y la de muchos católicos y, sobre todo, la de los protestantes conservadores. Sin embargo ya en el siglo IV, San Agustín, sorprendido ante las divergencias entre los dos primeros capítulos del Génesis, había tenido la intuición de que no se podía tomar todo en su sentido literal.⁶ Señaló cuidadosamente los antropomorfismos.⁷ Creyó resolver la antinomia con la hipótesis de una doble creación: una virtual, ideal, la otra real.⁸ De sus comentarios hay que retener *que el relato necesita ser interpretado y que es en parte real y en parte figurado*. Tenemos aquí el germen de la verdadera solución. De acuerdo con él, Santo Tomás, distinguiendo en esta página el *opus creationis*, el *opus distinctionis* y el *opus ornatus*, llamará provechosamente la atención sobre el carácter lógico y sistemático del relato.⁹ Pero, en los tiempos modernos, la exégesis ha sido durante mucho tiempo apartada de este camino, que es el verdadero, debido a los descubrimientos de la geología y de la paleontología. Se echaba de ver en seguida que la interpretación estrictamente literal era incompatible con los descubrimientos científicos. Pero en lugar de contentarse con demostrar por una interpretación más matizada del texto bíblico que no puede haber

6. Cf. *De Genesi ad litteram*, VI, 2.

7. *Ibid.* VI, 12.

8. *Ibid.* VI, 5 ss.

9. S. TH., I, q. 70, a. 1.

contradicción entre los datos ciertos de la Biblia en el dominio religioso y los de la ciencia, olvidaban que la Biblia no es un libro científico y se intentó tenazmente buscar *un acuerdo positivo* entre sus afirmaciones y las de las ciencias nuevas. Al demostrar éstas que la formación del mundo se había hecho al correr de muy largos períodos, se dió a la palabra bíblica «días» el sentido de «período», y se sudó tinta para probar que el orden bíblico de la aparición de los seres concordaba con el establecido por la paleontología. Esto era violentar la letra, lanzarse a un callejón sin salida, entregar la Biblia a las fluctuaciones de las hipótesis científicas. Para convenirse de que este concordismo es insostenible basta leer, por ejemplo, *Esquisse d'une Histoire de la Vie* recientemente publicado por el P. Bergougnoux.¹⁰ No hay tiempo para detenerse en el sistema de las «apariciones» de M. Robert o de las «visiones de Adán» del Padre de Hummelauer, ya relegados para siempre al museo de antigüedades barrocas. Aunque el concordismo ha muerto como sistema, tenemos por desgracia la impresión de que subsiste todavía en cierta medida la mentalidad concordista, tan perjudicial para la dignidad de la Biblia como para la legítima libertad de los sabios. No es por este camino por donde se ha de encontrar la solución del problema que nos ocupa, sino por el que iniciaron San Agustín y Santo Tomás. *Dos hechos nuevos nos permiten ir más lejos en este camino:* en primer lugar la distinción de las fuentes y, después, el descubrimiento de las viejas cosmogonías babilónicas y egipcias que nos orientan a la vez sobre el origen de nuestro relato y sobre su verdadero carácter.

En efecto tenemos en el Génesis, inmediatamente a continuación del primero, un segundo relato de la creación, más bien diverso que paralelo, cuyo vocabulario, estilo y espíritu indican que ha debido salir de otra mano que aquél. Y no es el único. En otros lugares de la Biblia se encuentran, si no otros relatos completos, al menos descripciones parciales, de carácter manifiestamente poético, que hacen alusión a una lucha de Dios contra las fuerzas del caos personificadas, tales como *Rahab* (Is 51, 9; Iob 9, 13; 26, 12; Ps 89, 10), *Leviathan* (Ps 74, 12 ss), *Tannin* (Iob 7, 12), *Nahash* (Amos 9, 3). A veces el sol (Ps 19, 1-7), la luna (Iob 31, 26) y las estrellas aparecen personificados. Y está además la espléndida descripción poética del Salmo 104. Si fuera necesario tomar todas estas cosas al pie de la letra sería del todo imposible ponerlas de acuerdo. ¿Qué quiere decir esto sino que la Biblia misma nos invita a ver en cada una de estas descripciones una parte metafórica donde entra en juego la libre imaginación del autor? Pero lo que las distingue del primer capítulo del Génesis es que en ellas es el elemento plástico lo que constituye la parte notablemente más importante. Por el contrario el relato que nos ocupa es obra de un teólogo muy esmerado en la precisión técnica, que pretende afirmar y enseñar hechos muy reales y enseñarlos en sentido propio.

10. Éditions de la "Revue des Jeunes", Paris 1954.

Lo que enseña es que Dios es anterior al mundo, sin que pueda asignársele un principio, que es distinto del mundo y transcendente; que es único y que es casto: aislamiento solemne que cierra el camino al politeísmo; que Dios, y Dios solo, ha creado el mundo; que este mundo no existe, consiguientemente, por sí mismo y que ha tenido comienzo; que los astros, como las plantas y los animales, son criaturas de Dios y no tienen por tanto ningún derecho al culto de adoración que les tributan los otros pueblos; que la obra de Dios, al emanar de su voluntad, es buena; que Dios ha hecho brotar el mundo de la nada, sin esfuerzo, por la omnipotencia de su palabra; y que el hombre es la corona de la creación y lleva en sí la imagen de Dios. El hombre y la mujer han sido creados por Dios, por consiguiente, iguales en naturaleza, destinados al matrimonio según la ley de la monogamia. La tierra ha sido creada para el hombre y organizada en orden a asegurar su subsistencia. El hombre está obligado a observar el sábado por la suspensión del trabajo. Apenas necesitamos decir que esta enumeración no pretende ser exhaustiva.

Pero sería ir más allá de las afirmaciones del autor el pretender que la mención de obras distintas para las plantas, los animales y el hombre, enseña positivamente la imposibilidad de una evolución natural desde la materia a la planta y hasta llegar al hombre en su parte animal. Hemos oído decir a San Agustín, apoyándose en el texto mismo de nuestro relato, que Dios ha podido dar a la tierra la virtud de producir las plantas. La clasificación rudimentaria de las especies vegetales y animales no es ciertamente una enseñanza formal del fixismo. La mención especial que se hace de la creación de la luna de ningún modo nos obliga a admitir que no haya podido desprenderse de la masa primitiva. En cuanto a la creación del hombre, hay que tener en cuenta su carácter especial, la solemnidad de tono que anuncia algo completamente nuevo. El cap. 2 dirá que el cuerpo del hombre fué sacado del limo de la tierra; pero ¿se hizo esto directa o indirectamente? ¿De un limo *inanimado* o de un limo *animado*? La cuestión queda planteada y sin solucionar. Es aquí, sobre todo, donde hay que recordar que la Biblia no es un manual de ciencias naturales. Las concepciones cosmogónicas que aparecen como en filigrana bajo la superficie del texto muestran bien claro que en este dominio el autor bíblico estaba al nivel de sus contemporáneos. Como el de éstos, su punto de vista es *geocéntrico*. La tierra es para él el centro del universo en torno al cual se mueven los astros. Y las lluvias se explican como un derramamiento de las aguas del océano superior situado sobre el firmamento, que es concebido como una bóveda sólida. La divergencia de los pasajes bíblicos paralelos en cuanto al número y orden de sucesión de las obras indica suficientemente que no pretendía proclamar una verdad histórica absoluta. No es un orden cronológico, sino un orden *sistemático*. Y esto nos lleva a hablar del cuadro de seis días adoptado por el autor. Que se refiere a días de veinticuatro horas

no se puede negar sin violentar el texto. Pero todo el problema está en saber si estos seis días en su pensamiento son la *medida real* de la obra creadora o si tienen solamente un *alcance alegórico*. Todos los indicios nos llevan a esta segunda solución. Se ha advertido ya que el número de seis días no corresponde al de las obras, que son ocho. Primera señal de que este cuadro ha sido superpuesto a una materia preexistente. Los días que abarcan dos obras son el tercero y el sexto: otra señal de su gusto por la simetría. Los tres primeros días se caracterizan por las «*separaciones*»; los tres últimos por obras de «*vivificación*» y población. Si las plantas son colocadas en el tercer día antes de la creación de los astros es porque no se mueven. Quién sabe si en su pensamiento son siquiera vivientes. La obra del cuarto día (creación de los astros) está en correlación con la del primero (creación de la luz); la del quinto día corresponde a la del segundo (población de las aguas y de la atmósfera). La obra del sexto día puebla el lugar preparado en el día tercero: la tierra. Donde quiera que encontramos a este mismo autor advertimos en él el mismo gusto por el simbolismo de los números. Enumera seis días, ocho obras, tres bendiciones, dos repeticiones de la fórmula «*dijo Dios*». Tres y diez son cifras simbólicas de perfección. El mundo consta de tres partes: cielos, tierra, mundo subterráneo; la división de las plantas y de los animales es tripartita. La intención del autor al adoptar los seis días se pone de manifiesto cuando llega al séptimo. No es otra que la de mostrar en el trabajo de Dios el prototipo celeste del trabajo y del reposo del hombre. Los seis días constituyen el elemento alegórico del relato. Si se los suprime no queda para las obras otro orden que el lógico.

III. EL HEXÁMERON Y LAS COSMOGONÍAS ANTIGUAS

Una comparación de nuestro relato con las cosmogonías antiguas hoy mejor conocidas nos ayudará a precisar más su carácter, su originalidad, su trascendencia; nos hará captar a lo vivo la acción inspiradora y, por otra parte, nos hará discernir los elementos humanos puestos en juego.

Entre las cosmogonías hay tres que deben atraer principalmente nuestra atención porque constituyen el medio cultural de Israel: la egipcia, la fenicia y la babilónica.

Los fenicios colocaban también la luz al principio de la creación. Su diosa *Bau* personificación también de las tinieblas, recuerda el *bohu* hebreo, que lejos de ser divinizado no es más que un elemento del caos. Su *Eon* hijo de Bau «que inventó el alimentarse del fruto del árbol» se parece a Eva. Su *Mot*, al menos si no es una abreviación de *Tomot*, recordaría el *tehom*. Además del viento y del caos tenebroso, los fenicios conocían una suerte de semilla en forma de huevo, de la cual algunos querrian encontrar un recuerdo en el «*meraepheth*» bíblico. Pero aquí el espíritu no «*incuba*», *se cierne*

por encima y *se mueve*. Y no desempeña por otra parte ningún papel en la formación del mundo. Filón de Biblos dice de esta cosmogonía fenicia que conduce a un ateísmo puro. Es como una primera tentativa para explicar el mundo por una evolución puramente natural sin recurrir a una causa primera, ni siquiera a causas inteligentes.

Los puntos de contacto con Egipto no son ni muchos ni muy patentes. Sin embargo, los egipcios conocían también un océano primitivo, *Nun*, y por consiguiente un estado de caos de donde habrían surgido los dioses. Además, según ellos, al principio la diosa celeste *Nut* estaba tendida sobre *Keb*, dios de la tierra. *Shu*, el dios del aire, se deslizó entre los dos y levantó a las alturas a *Nut* cuyos brazos y piernas son las columnas del cielo. El punto común es aquí la idea de una separación.

Mucho más numerosos e importantes son los puntos de contacto con las cosmogonías babilónicas. Según el *Enuma elis*, al principio de todo existía el océano personificado en *Apsu* (el agua dulce) y *Tiamat* (el agua salada), divinidades sin duda, pero que se confundían con fuerzas naturales. La palabra *Tiamat* es ciertamente la misma que *tehom*, pero el contenido es muy diferente. De este abismo primitivo nacen varias generaciones de dioses. Cuando los dioses superiores quieren poner orden en el caos, tienen que luchar contra las potencias de éste. El joven dios Marduk emprende la lucha contra *Tiamat*, la coge en sus brazos, la mata y divide su cuerpo en dos. De una mitad hace el firmamento y de la otra la tierra. Después crea los cuerpos celestes, forma las plantas y los animales y finalmente al hombre, con la obligación de dar culto a los dioses. Otros fragmentos introducen algunas variantes en este tema general.

En lo esencial la semejanza está aquí en el punto de partida que es el caos acuoso, idéntico en la designación y en el procedimiento de formación por separación. Sin embargo el caos bíblico comprende más elementos que el agua.

¿Hay plagio por parte de Israel? Es más exacto decir que estas concepciones cosmogónicas eran patrimonio común del Oriente antiguo y que Israel ha trabajado sobre ellas conforme al espíritu de su religión. En el relato bíblico no hay ni mitología ni teogonía. Señala tres separaciones mientras que el relato babilónico sólo conoce una. Su Dios no tiene principio y es trascendente mientras que los de Babilonia se confunden con las fuerzas de la naturaleza de las que brotan. El poema babilónico persigue el fin político de justificar la dominación de Babilonia y de Marduk sobre el mundo; el Génesis es universalista.

Concluyamos pues que la originalidad del relato mosaico consiste en la aplicación de un principio religioso superior a una materia común a los antiguos semitas. No es un fragmento de la revelación primitiva lo que aquí tenemos. De otro modo no se explicarían las diferencias entre las tradiciones de los diversos pueblos. Pero el

capítulo primero del Génesis no deja de llevar por eso la marca patente de la inspiración divina que se manifiesta en su elevación incomparable y en esa seguridad de su instinto religioso que le ha hecho asimilarse, de entre las tradiciones comunes al Oriente antiguo, lo que estaba conforme con el espíritu del monoteísmo israelita y eliminar implacablemente todos los elementos paganos.

BIBLIOGRAFÍA

- Además de los artículos contenidos en los grandes diccionarios, señalemos:
- P. ALBERTO COLUNGA, O. P., *La obra de los seis días*, CT XIX (1919) pág. 21 ss. y 273 ss. También, la Introducción y notas al *Génesis* en la *Sagrada Biblia* de Nacar-Colunga (BAC, Madrid 6 1955).
- J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Édit. du Cerf, París.
- G. HAURET, *Origines* (Gen. III), Gabalda, París 1950.
- DOM THIERRY MAERTENS, *Les sept jours* (Genèse I).
- J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'ancien Testament*, Aubier, París 1950 (cap. IV).

Sobre las concepciones judías del universo, véase:

- J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Beauchesne, París 1935, I.
- J.-B. FREY, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, «Revue Biblique», 1916, pág. 33-53.

B. LA TEOLOGÍA DEL COSMOS

por D. DUBARLE, O. P.

I. EL SISTEMA DEL MUNDO SEGÚN ARISTÓTELES Y SANTO TOMÁS

Algunos querrán sin duda acudir a las doctrinas del mismo Santo Tomás. Por esto es conveniente ahora trazar — del modo más rápido y sintético posible — las líneas maestras de su concepción del universo corpóreo.

1. Mundo astral y mundo sublunar.

Esta concepción es, en lo esencial, un reajuste de las concepciones de Aristóteles retocadas simplemente donde lo exigen los postulados cristianos. El sistema de los cuerpos es espacialmente finito, de configuración esférica, y fuera de él no hay nada extenso. De suyo podría ser eterno, como lo había admitido Aristóteles, pero la fe nos asegura que ha comenzado en el tiempo. Punto capital: se encuentra distribuido como en dos regiones del ser, de condiciones completamente distintas, aunque subordinada la una a la otra. Estas dos regiones son primeramente la región central, que

comprende la tierra, situada en el centro del mundo y de todo lo que se extiende de la tierra a la luna; en segundo lugar la región de los astros ocupada por un sistema de esferas en movimiento, de materia completamente distinta de la que ocupa la región sublunar. Las esferas de este universo astral son, en conjunto, concéntricas a la tierra. Las principales son la esfera última, que contiene las estrellas fijas; luego la esfera de los planetas, que la astronomía medieval situaba entre las estrellas fijas y el sol: Saturno, Júpiter y Marte; después la esfera del Sol y en fin las esferas de los astros situados entre el Sol y la tierra: Mercurio, Venus y la Luna.¹

Estas esferas son de una naturaleza infinitamente más noble que la de los cuerpos sublunares. En efecto, ésta está sometida a la generación y a la corrupción mientras que las esferas astrales son incorruptibles y únicamente susceptibles del más perfecto de los movimientos, el movimiento circular incesante. El conjunto de influencias naturales ejercidas por estas esferas y por sus astros, bien entre sí, bien sobre el mundo sublunar, no implica ninguna pérdida de energía. La acción astral es físicamente maravillosa en comparación con la acción sublunar que resulta frente a ella sin gloria, indigente y necesitada.

El aristotelismo pagano completaba esta concepción admitiendo la relación de cada una de las esferas astrales con un viviente puramente espiritual, una inteligencia que explica su movimiento.

Cada una de las esferas tenía, por tanto, un motor primero de esencia espiritual; y el «primer motor» por excelencia es el motor de la primera de las esferas cósmicas, la de las estrellas fijas. Esta concepción conduce a hipostasiar lo divino en un conjunto de espíritus en los cuales se encuentra muy comprometida la sobreeminente transcendencia del Dios creador. Lleva también a muchas especulaciones sobre la animación eventual de los astros y sobre las relaciones de estos psiquismos con las inteligencias motoras. Santo Tomás tiende a eliminar todas estas especulaciones poco en armonía con la fe. Los astros no están «animados» (q. 70, a. 3). Alude con mucha discreción a su moción por sustancias espirituales (ibid., ad 2; q. 110 a. 3). En este aspecto nos encontramos con él en los comienzos de una liquidación, cosa por lo demás muy normal: el universo angélico de que la revelación cristiana obliga a tratar al teólogo no tiene prácticamente casi ningún punto de contacto con el universo de las sustancias espirituales entrevisto por la cosmología astrológica de la tradición griega.

En la imagen del mundo de Santo Tomás no quedará nada de la visión física maravillosa a no ser la condición gloriosa de la físico mecánica astral comparada con la físico mecánica sublunar. Pero desde el punto de vista de la vida, del psiquismo consciente, de la realización inteligente el universo astral, es al fin de cuentas

1. Por lo que se refiere a las cuestiones astronómicas implicadas en esta concepción de los sistemas de los astros, cf. DUHEM, *Sistema del Mundo*, especialmente: 1, 3 y 8. El orden que damos es el de Tolomeo, distinto del de Aristóteles.

inferior al universo sublunar.² De nuevo se siente aparecer aquí como la virtualidad de una filosofía nueva de la tierra y de la vida.

Como quiera que sea, el mundo sublunar está sometido a la generación y a la corrupción. Está formado por cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego, distribuidos, en conjunto, concéntricamente en el interior del orbe de la luna. Estos elementos pueden transformarse unos en otros e igualmente combinarse entre sí para dar origen a los compuestos llamados «mixtos», en lo que podemos ver un esbozo de nuestra idea de la combinación química. Estos elementos cuentan con un lugar natural y tienden por sí mismos a distribuirse estáticamente según sus condiciones de peso y de ligereza. El relativo braceaje que sufren al ser arrastrados mecánicamente por el movimiento de las esferas mantiene invariable, al compás de ritmos regulares más o menos complejos, la media de sus interacciones y de los efectos consiguientes. Estos efectos son por una parte los fenómenos titulados «meteoros», es decir, los fenómenos de la física atmosférica en general, y de otra parte la generación de cuerpos mixtos.

Esta generación de cuerpos mixtos permite no sólo la aparición de sustancias variadas por las que se interesa el hombre — metales, sales, piedras preciosas — sino también la de los vivientes. Su teoría es importante. Las propiedades de las sustancias así formadas provienen de dos orígenes. El primero no es otro que la virtualidad misma de los elementos, según la estructura de la combinación. El segundo, destinado a explicar la aparición de propiedades originales irreductibles al primer tipo de explicación, es la influencia específica de los astros. Por el hecho mismo de la mezcla más o menos armónica de los elementos, la sustancia compuesta se encuentra eventualmente dispuesta a captar tal o cual influencia venida del mundo astral, irradiada de algún modo aquí abajo. Y puede entonces condensar en sí los efectos de la influencia astral bajo forma de propiedades originales y relevantes. Así se explicarán ciertas propiedades de los metales nobles y de las piedras preciosas.

2. Condiciones de la vida en el universo.

Aristóteles va más lejos. Parece que intenta reducir a una derivación formal de las energías del mundo astral la aparición aquí abajo de la vida, de la conciencia e incluso de la inteligencia humana. Santo Tomás mantiene, también en este punto, sus reservas y debilita cuanto puede esta idea de hacer derivar las funciones superiores del ser, tal como aparecen en el seno del universo sublunar, de una impregnación de éste por energías de origen astral. Son mantenidas ciertas regulaciones y condicionamientos astrales

2. I, q. 70, art 3, ad 2. "La forma del cuerpo celeste, aunque no sea en todo más noble que el alma del animal, lo es, sin embargo, por razón de la forma [en la manera de desempeñar su papel], pues perfecciona totalmente su materia hasta dejarla sin potencia para recibir otras formas, lo cual no hace el alma."

de la vida, pero nada más, según parece. Es cierto, sin embargo, que la marcha del mundo no excluye en Santo Tomás la generación espontánea de seres vivientes (no solamente de plantas o animales rudimentarios, sino incluso de animales de organización ya bastante compleja: insectos en particular, nacidos de diversas materias orgánicas en vías de corrupción). En este caso la transición de la materia inanimada al organismo se obtiene gracias al concurso de influencias astrales.

Como el sistema del mundo tomado en su conjunto, el sistema de la vida es globalmente cíclico y periódico. En línea media, nacimiento y muerte la equilibran cuantitativa y cualitativamente; las especies vivientes son absolutamente perdurables, en principio fijadas y clasificadas de una vez para siempre de un extremo al otro del tiempo. Sin duda el individuo viviente tiene su evolución personal, pero el tipo del grupo viviente a que pertenece no conoce en principio ninguna. Esta afirmación es llevada muy lejos en sus consecuencias por Aristóteles. Éste piensa explícitamente que incluso en el hombre la civilización es al fin de cuentas periódica y cíclica: la humanidad ha conocido ya y debe conocer todavía una infinidad de veces un estado de cultura equivalente al de toda época o de todo medio dado. En Santo Tomás, por el contrario, el sentido cristiano inspira la idea de la unicidad del devenir realizador de la humanidad. El género humano debe según esto ser comprendido de acuerdo con las perspectivas de un desarrollo finalmente no-periódico. Hay una historia de dimensiones religiosas explícitamente entrevistas y cuyos aspectos más específicamente humanos son cuando menos presentidos. Aquí también estamos, con Santo Tomás, como en el umbral de una liquidación: el caso humano obliga a romper el axioma cosmológico de un ciclo cerrado como condición de ser de toda naturaleza en el seno del tiempo. La generalización de este atisbo no se hará sino mucho más tarde.

3. La comprensión hilemórfica de la realidad.

Por debajo de este conjunto de trazos exteriores, esta visión del mundo se encuentra realizada según esquemas de pensamiento que desempeñan un papel esencial. Es obligado subrayar aquí hasta qué punto esta visión se funda sobre hábitos de pensamiento del sentido común precientífico, insistir sobre el papel que desempeña en ella el enunciado de descripción cualitativa, principio de todas las estructuras de la atribución. La organización racional viene a ser de este modo una elaboración de lo que se podría llamar un «cosismo» reflexivo.³ Es más importante, no obstante, advertir que esta visión del mundo está toda estructurada por una concepción jerárquica del ser y de los niveles de la realidad. La jerarquización no es

3. A condición de no ver ninguna intención peyorativa en el término «cosismo» sino únicamente la expresión de un estado determinado, en ciertos aspectos primordial e indispensable, de la mentalidad racional.

solamente una distribución de los distintos órdenes de generalidad en un todo homogéneo, tal como se hace en una clasificación en el sentido ordinario del término, con las subordinaciones que implica: se trata de una coordinación, en el seno del cosmos, de componentes y como de «grados de ser» esencialmente no homogéneos. La clave de este aspecto jerárquico del universo es la teoría conocida clásicamente con el nombre de hilemorfismo. Una vez desligada de lo que viene a veces a oscurecer su significación en la escolástica, esta doctrina constituye una aportación filosófica muy notable.

La idea fundamental es la de una dualidad de niveles naturales irreductiblemente presentes en el seno de toda entidad corpórea dotada de individualidad: nivel de la materia y del complejo orgánico estructurado; nivel de la forma y de las virtualidades originales que de ella brotan. El ejemplar primero de esta dualidad es el de la dualidad entre alma y cuerpo. A él dicen siempre referencia, al menos implícitamente, las diversas maneras de concebir forma y materia, según los distintos seres que la experiencia permite descubrir.

Ahora bien, el mundo que nos rodea inmediatamente nos permite discernir, globalmente, cuatro niveles principales de información del ser: el nivel de las sustancias no vivientes; el de la vida no-consciente, vegetal; el de la vida dotada de psiquismo sensible; el de la vida consciente humana. Entre uno y otro existe un encadenamiento. Todo nivel superior presupone el inferior y, además, divide en dos su generalidad. Una parte de la realización inferior es asumida por la superior a título de condicionamiento orgánico. Por el contrario, otra parte es dejada a sí misma para que sirva de medio general a la existencia y a la acción de los seres del sistema superior. Así la vida aparece en el seno de lo inanimado, la sensibilidad en el seno de lo biológico, lo humano en medio de las especies animales; teoría casi vulgar, pero tan bien concebida, que abre importantes perspectivas a la comprensión cosmológica.

4. La doctrina de la causalidad.

Con este esquema de jerarquización se encuentra en efecto ligada una doctrina muy trabajada de la causalidad. No queremos analizarla aquí, sino únicamente advertir que ella permite dar una primera respuesta al problema de la armonización entre los resultados de un estudio de la naturaleza hecho sobre cierto nivel de la realización del ser y las evidencias ligadas a la percepción de realidades de nivel superior. Un problema como este de las antinomias, por lo demás aparentes, entre determinismo físico y libertad no tenía casi ocasión de plantearse, al menos bajo la forma en que lo conocemos hoy. La doctrina de la causalidad inherente al aristotelismo permite en efecto pensar en una determinación del ser debida a realidades de nivel inferior sin menoscabo de cierta consistencia propia, prácticamente suficiente, y a la vez suplemento disponible

para el momento en que se produzca la aparición de realidades de nivel superior. Los esquemas que permiten la comprensión detallada de este notable acoplamiento no están, ciertamente, bien elaborados todavía. Pero no son enteramente inexistentes: la teoría de la aparición del azar en el seno de los procesos naturales y, correlativamente, la de la regulación finalista de los complejos de cambios susceptibles de entrecruzarse en el seno de la materia ponen ya al espíritu sobre la pista. A la verdad, la cosmología escolástica no ha recorrido este camino hasta el cabo; se ha contentado en este punto con esbozos, relativamente imprecisos todavía, de la primera intuición filosófica y de la inteligibilidad del principio obtenido de esta manera.

5. Conclusión: Diferencia de perspectivas entre Aristóteles y Santo Tomás.

La perspectiva causal ligada a la jerarquización hilemórfica del ser es capital para la imagen del mundo. En el seno del aristotelismo significa ante todo la afirmación de una integración de lo divino en el universo. Lo divino en Aristóteles se presenta en sentido muy amplio como el nivel de realidad que tiene «formas» sobrehumanas en su principio. Por eso es algo que se realiza en el complejo cósmico de los cuerpos gloriosos del mundo astronómico y de los espíritus eternamente en acto, que son sus principios motores. La comprobación (difícilmente separable aquí de la interpretación imaginativa) de los fenómenos «sobrehumanos» conduce inevitablemente a la afirmación de la causalidad divina de las manifestaciones del poder cósmico que no se puede menos de reconocer en la experiencia. En segundo lugar, existe — siempre en el seno del aristotelismo, sobre todo cuando se combina con el espiritualismo platónico — una doctrina de la subordinación de lo humano a lo divino así entendido y ampliamente concretizado en el sistema astral erigido en determinante último de la imagen del universo. Basta, para obtener ambas perspectivas, atribuir a la jerarquía de los seres un grado que comprenda lo que está por encima del hombre, y razonar acerca de este grado por simple transposición proporcional de los esquemas ligados a la noción de forma sustancial.

La imagen del universo de un Santo Tomás necesita evidentemente puntualizar esto con toda precisión. En primer lugar, el razonamiento causal que va de la realidad a Dios parte mucho menos del «fenómeno sobrehumano» (tal como, por ejemplo, los cielos lo hacían sentir al alma griega) a la entidad divina, que del hecho mismo de existir a Dios, principio primero del ser. En segundo lugar, Dios mismo es decididamente colocado por encima de todo el conjunto de los espíritus que están eternamente en acto, porque son «formas» despojadas de las condiciones de ser por nosotros conocidas. Existe, si se quiere, un grado sobrehumano en la jerarquía del cosmos. Son los ángeles los que lo constituyen.

Pero Dios permanece irreductiblemente trascendente, fuera de toda representación en términos de «forma» y de nivel determinado de ser en el seno de una jerarquía cósmica.

Además, en Santo Tomás se hace cierta ruptura entre el sistema de los ángeles, formas puras, y el complejo astral. Dado que exista, el contacto entre la naturaleza física y el espíritu totalmente elevado sobre la condición corporal, se hace de modo muy distinto del que sugiere Aristóteles. Cuando consideramos la naturaleza al nivel del universo corpóreo, es el hombre, no el acto míticamente espiritualizado por la tradición filosófica griega, lo que está en la cumbre del universo. En fin, si los cielos corpóreos ejercen un papel de reguladores generales del mundo sublunar, esta regulación, que Santo Tomás admite perfectamente, la ejercen en el plano de un condicionamiento de carácter físico-químico. Pero se debilita ya considerablemente al llegar a los brotes de lo vital y de lo psíquico, para morir literalmente en el umbral de la espiritualidad humana. El acto del hombre escapa no sólo a las fatalidades urdidas por debajo del hombre, sino también a aquellas que la ilusión pagana había llegado a concebir tramadas por encima de él. Intrínsecamente el acto humano no depende más que del hombre y de Dios, por encima de todo encuadramiento cósmico. Esto basta para dar a la libertad del ser humano en el mundo un sentido en conjunto singularmente nuevo y relevante frente a aquel que habían podido señalar las cosmologías de la filosofía antigua. De nuevo, el espíritu de la revelación cristiana interviene aquí de manera decisiva.

II. LA SÍNTESIS DE LAS ENSEÑANZAS BÍBLICAS Y PATRÍSTICAS CON LA APORTACIÓN DE LA COSMOLOGÍA ARISTOTÉLICA

En esta exposición no se ha tenido en cuenta todavía la aportación de las representaciones específicamente bíblicas. Ahora bien, los primeros capítulos del *Génesis* descubren la acción divina creadora y organizadora del sistema del mundo. Se encuentran por otra parte dispersas en la Biblia numerosas indicaciones complementarias sobre el modo en que se ha de entender la criatura en cuanto obra de Dios. La descripción del Génesis se distribuye según el esquema de una semana cosmogónica, ordenando en seis días la labor divina, que se acabará con el reposo del séptimo. Partiendo del primer despertar de este mundo al ser, bajo la forma de un caos confuso y oscuro sobre el cual se cierne el Espíritu de Dios, la acción creadora suscita ante todo, el primer día, la luz de entre las tinieblas; después, en el segundo día, separa por medio del firmamento celeste las aguas superiores de las inferiores y, en el tercer día las aguas inferiores reunidas en el mar, de la tierra firme. Consecutivamente y por mandato divino, ésta se cubre de vegetales. El cuarto día es consagrado a la producción de los astros del cielo: sol, luna, estrellas; el quinto a la producción de los animales de las

aguas y del aire; el sexto, en fin, a la producción de los animales de la tierra: bestias salvajes y domésticas. Luego, después de una proclamación más solemne de la iniciativa divina al final del sexto día, es creado el hombre a imagen y semejanza divinas, bendecido e investido de su misión en orden a la tierra y a los seres que ella encierra.

Cosmogonía muy sobria como se ve, portadora sin embargo de ideas religiosas esenciales, cuya selección hace quizá más admirable todavía el relato. El plan del universo visible, tal como puede aparecer a la experiencia humana casi obvia, es realizado progresivamente por efecto de una conducta esencialmente benéfica de Dios, haciendo del hombre el coronamiento de la obra creadora. Bien entendido, este plan del universo no está concebido bajo las mismas perspectivas que el sistema del mundo de las cosmologías helénicas. Infinitamente menos elaborada, su astronomía es de las más elementales, su vocabulario físico y biológico se reduce a los términos justamente suficientes para hacer entrever el orden de las acciones divinas. Se adivina, en la trama, la influencia de las cosmologías del Oriente medio en las ideas del abismo primordial o de la división de las aguas en aguas situadas en una y otra parte del firmamento.⁴ Se puede advertir así la belleza singular, original según parece, de la intuición que hace de la luz el primero de los efectos de la iniciativa divina. Pero sería absolutamente vano querer exprimir el texto para sacar de él de alguna manera los arcanos de una filosofía de la naturaleza.

Tal como es, esta presentación cosmogónica de la naturaleza no es más que medianamente coincidente con los datos de la imagen aristotélica del universo. En primer lugar, la Biblia admite una génesis progresiva de la conformación de las cosas: idea profundamente extraña a la concepción aristotélica de una estructura global estacionaria y eterna del orden natural. En segundo lugar, la elaboración de la astrología griega con sus postulados de heterogeneidad sustancial del mundo astral y del mundo sublunar es enteramente exterior a la perspectiva bíblica. En fin, la acentuación antropológica es enteramente distinta en el sistema bíblico y en el sistema cosmológico griego: el pensamiento griego manifiesta sobre todo la espiritualidad del hombre en el seno de la naturaleza; la concepción bíblica, por el contrario, pone sobre todo de relieve la independencia esencial del ser humano por respecto a su contexto cósmico y su superioridad sobre toda la creación visible.

Santo Tomás va a esforzarse, sin embargo, en obtener una coincidencia suficiente. No lo consigue de hecho sino de modo bastante imperfecto. La razón esencial de este semifracaso, a despecho de todo el interés de su esfuerzo de elaboración, es la ausencia de un principio orgánico de comparación y arbitraje entre las diferentes fuentes imaginativas de su síntesis. Dispone, en efecto,

4. Cf. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, c 1, pp. 23-24 y 58.

por una parte, de las representaciones contenidas en la materialidad de los textos bíblicos; por otra, de las que afloran en las exégesis patristicas y, en fin, de un lote de concepciones cosmológicas recibidas de la filosofía aristotélica. Se siente obligado por un lado, a respetar escrupulosamente la autoridad escrituraria⁵; por otro, a esclarecer la interpretación de la Escritura por recurso a las exposiciones patristicas existentes⁶ y, en fin, a mantener los derechos de las evidencias que la razón es suceptible de establecer en la materia.⁷ Pero le resulta difícil precisar, en cada detalle del texto del Génesis adónde llega la autoridad de la Escritura: su tendencia espontánea le inclina a tomarla lo más posible al pie de la letra, incluso en el plano cosmológico — lo cual, sin embargo, no es siempre posible —, teniendo en cuenta lo que él cree saber por otros conductos. Le resulta también difícil encontrar un acuerdo satisfactorio entre los Padres, y señala con frecuencia sus divergencias, aunque suavizándolas mejor o peor. En fin, entrevé, con bastante claridad en ciertas ocasiones, el hecho de la dependencia de las representaciones bíblicas con respecto al nivel cultural de los contemporáneos del autor sagrado, nivel bastante más bajo que el de los clérigos de su tiempo.⁸ Pero el uso hecho de esta evidencia es nada más que esporádico. Por otra parte, la idea de recurrir a una exégesis completamente simbólica, tal como lo ha hecho Orígenes (de la cual hay un ejemplo en la q. 68, a. 3) está muy cerca de andar totalmente descarriada. En estas condiciones no se llega, al menos en el plano de las representaciones bíblicas, sino a una síntesis pasablemente urdida, que disimula los desacuerdos en vez de explicarlos verdaderamente. Así se añadirá un cielo empíreo a las esferas de Aristóteles (q. 66, a. 3); se interpretará de modo bastante artificial, en relación con las verdaderas intenciones del texto bíblico, la creación del firmamento en el segundo día y su papel de separador de las aguas (q. 68, a. 1-3); se amañará para acomodarla a la teoría aristotélica de los cuerpos celestes, la afirmación bíblica de la creación de la luna, del sol y de las estrellas en el cuarto día. Y así en otros detalles. Para quien mira estas cosas desde el punto de vista del historiador, es decir como un esfuerzo de pensamiento, y no como quien encuentra en estos ajustes materiales un elemento vital para la inteligencia teológica del cosmos, la fusión de las imágenes cosmológicas propias de la Biblia con las peculiares del aristotelismo es una operación frustrada en parte. Por lo demás en el orden material no podía verdaderamente tener éxito.

5. Cf. los textos de q. 68, art. 1 y 2, al principio del cuerpo del artículo.

6. La mayor parte de las cuestiones son tratadas aquí con ayuda de una larga exposición de las diversas opiniones patristicas, lo cual difiere notablemente de lo practicado en la Summa y cada vez que santo Tomás se siente seguro de su afirmación. El principal punto de referencia es San Agustín. Pero también se hace constante apelación a San Basilio, San Juan Crisóstomo, Orígenes y Dionisio, San Juan Damasceno, W. Strabo y Beda el Venerable son frecuentemente alegados. Otros aparecen más esporádicamente.

7. Cf. q. 68, art. 1, co. inic.; art. 3, 10.

8. Cf. q. 66, art. 1, ad 1; q. 67, art. 4, co.; q. 68, art. 3, co.; q. 70, art. 1, ad 3; q. 74, art. 1, ad 2.

Esto no quiere decir que el tratado, tomado en su conjunto, no contenga admirables lecciones teológicas. Hay que retener ante todo las de la cuestión 65, donde son reunidos los rasgos fundamentales del pensamiento cristiano en lo que se refiere al mundo corporal. Este mundo es creado por un Dios de bondad y por un motivo divino de bondad. Es creado directamente por Dios sin intermediario espiritual, ni siquiera para lo que concierne a las formas específicas de la realidad. El dualismo maniqueo es radicalmente eliminado. Las concepciones paganas de la sustancia espiritual y de su papel aquí abajo son igualmente puestas en su punto con mucha firmeza. Para convencerse de ello basta comparar la doctrina expuesta en estos pasajes de la Suma con la concepción que propone el célebre texto del *Timeo* que presenta al Demiurgo formando directamente los dioses astrales y delegando en ellos un poder organizador de las realidades infradivinas (*Timeo*, 41 a-d). Esto es capital.

Hay que señalar también el interés del esquema que distingue en la acción creadora como tres momentos sucesivos indicados por la Escritura: la producción misma del ser primordial, u *opus creationis*; la separación hecha para organizar las estructuras fundamentales de la realidad, u *opus distinctionis*, realizada en el curso de los tres primeros días; una organización ulterior llevada a cabo por la formación de las criaturas más perfectas, u *opus ornatus*, realizada en el curso de los tres últimos días de trabajo divino, antes del reposo final.⁹

En fin, después de apuntar que los «días bíblicos» no representan forzosamente, a juicio de Santo Tomás, lapsos reales de tiempo (q. 74, a. 2) es importante señalar el interés de la teología del reposo divino estudiado al final del tratado. Su significación, tanto por orden a la economía de la duración cosmológica posterior como por orden a la de la gracia, es precisada con claridad. El reposo del séptimo día no suprime la intervención divina en el devenir posterior de las cosas. En particular deja el universo abierto, todavía a las expansiones divinas de la gracia. «En el séptimo día tuvo lugar la consumación de la naturaleza; en la encarnación la consumación de la gracia; en el fin del mundo la consumación de la gloria» (q. 73, a. 1, ad 1). El séptimo día se extiende aquí según un nuevo misterio de la duración. Confesemos que hoy día concedemos a estos pocos puntos infinitamente más valor que a las laboriosas acomodaciones de los elementos de la visión del mundo procedentes de los diversos horizontes bíblicos, patrísticos y filosóficos. Desde este punto de vista, en efecto, nuestro principio de solución al problema propuesto no puede menos de diferir del que convenía a los tiempos de la *Suma Teológica*.

9. Dejamos a los exegetas el cuidado de determinar en qué medida corresponde esta sistematización a las intenciones del texto sagrado. Nosotros la tomamos aquí como efectuada y expuesta de manera coordinada en el interior de una síntesis teológica. A este nivel ella esboza una especie de razón profunda de la disposición de los hechos evocados en la sucesión temporal de los seis días, desde el caos anterior a la aparición del hombre.

III. CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES QUE SURGEN ANTE LA RENOVACIÓN DE LAS CONCEPCIONES HUMANAS DEL UNIVERSO CORPORAL

Nos falta ahora intentar la reconsideración teológica de todo lo que hemos aprendido acerca del universo visible desde hace algunos siglos. Estamos hoy muy lejos de la concepción helénica del universo y más lejos todavía de la simplicidad de los esquemas bíblicos. Esto nos ha proporcionado, no sin crisis dolorosas, dos evidencias fundamentales.

En primer lugar, por lo que toca a la Biblia, reconocemos hoy que su inerrancia no cubre *unívocamente* cada uno de los detalles de las concepciones cosmológicas que allí aparecen, lo mismo que no entrañaba para los Padres la verdad literal de las locuciones antropomórficas corrientemente usadas por los autores sagrados hablando de Dios. Aquí como allí se impone al espíritu una profundización a medida que el pensamiento racional se va desarrollando. Sin embargo sabemos también que profundización no quiere decir liquidación de la verdad religiosa asociada a estas concepciones cosmológicas, como tampoco la de la verdad religiosa significada con ayuda de los antropomorfismos bíblicos.

En segundo lugar, por lo que toca a las concepciones humanas del universo, sus renovaciones, profundas a medida que los conocimientos humanos se van multiplicando y haciéndose más probados, advierten al espíritu que es quizá vano buscar en este dominio sistematizaciones definitivas. Hay por tanto que enjuiciar las cosmológicas, no como si nuestras ideas presentes nos hiciesen alcanzar una verdad sobre las cosas desconocida hasta nosotros, sino más bien según el papel que desempeñan en el pensamiento del hombre en el momento en que prevalecen. Cada una de ellas es una representación del mundo, válida para un cierto nivel de experiencia, pero con tal que se la considere en el devenir de la cultura humana que le otorga diversas relaciones, bien históricas, bien esenciales, con otros sistemas de concepciones cosmológicas. Lo que nosotros pensamos hoy acerca de la naturaleza no escapa a esta condición: tenemos fundamentos para creernos, en este sentido, más cerca de la verdad de las cosas que aferrándonos a la manera de ver del aristotelismo sobre el movimiento de los astros o sobre las combinaciones de los elementos; pero hay, no obstante, lugar a pensar que ni los esbozos de figuración que damos hoy a nuestro universo de nebulosas espirales, ni nuestras concepciones de la materia elemental y de las interacciones de que es susceptible son hallazgos definitivos de la inteligencia. En cada época añadimos a la evidencia acumulada nuestra parte de artificio y de fábula más o menos poética, más o menos razonable, eso no importa. Después dogmatizamos sobre ello creyendo haber alcanzado al fin la verdad estable, y con ello nos exponemos a hacernos insensibles a los creci-

mientos naturales de la evidencia cuando vienen a poner en tela de juicio las síntesis filosóficas a las cuales se había acostumbrado nuestro espíritu. Ni ayer, ni hoy, ni mañana la cultura del hombre está por encima de esta condición y de las leyes que la rigen.

Por lo mismo, si nuestra teología del universo creado debe hacerse hoy un tanto diferente de la que encontramos en la Suma, esta diferencia no radicará solamente en la necesidad de adoptar otra representación del mundo, sino también y seguramente que mucho más, en una nueva conciencia de lo que la Biblia aporta a la inteligencia teológica y en un sentido más maduro de la verdad que el espíritu alcanza cuando se vuelve hacia las concepciones humanas. Los problemas planteados hoy día no se pueden resolver mediante un simple reajuste material, sino sólo por el robustecimiento de una nueva conciencia teológica en este dominio.

Porque el trabajo no se reduce aquí a una mera discriminación. Se advierte muy pronto que no se puede considerar una concepción del mundo como un simple vehículo inerte para las afirmaciones religiosas que abren a la inteligencia humana el sentido divino del universo. El substrato de ideas humanas así iluminadas por la fe refluje en cierto modo secundariamente sobre la luz misma de la fe. Ese substrato permite explicitar ciertas virtualidades que quedarían ocultas si él mismo fuera otro. Su elaboración más refinada suministra como un instrumento humano de exploración más profunda. A medida que nuestra manera de ver el mundo se transforma nos vemos obligados a interrogar de distinto modo a la Palabra de Dios. Sin cambiar jamás sustancialmente, ésta deja entonces entrever significaciones íntimas, para cuya manifestación Dios ha previsto sin duda épocas y tiempos proporcionados a los progresos de la interpretación humana de la naturaleza.

Nuestra tarea consistiría, por tanto, en volver sobre las principales concepciones contemporáneas de este mundo para ver qué es lo que legítimamente pueden sugerir a nuestra teología y eventualmente los problemas que plantean a su certeza de fe. No es de ningún modo necesario echar por tierra para esto las economías tradicionales de la teología. De aquí que el recorrido que sigue lo hayamos de hacer reasumiendo las perspectivas de las cuestiones que la Suma ha juzgado útil proponer.

1. La naturaleza de la inmensidad cósmica y los límites de la duración.

Sin tocar aquí lo que se refiere al acto creador considerado como tal, notemos simplemente a propósito del infinito cuantitativo en todas sus formas, que la filosofía de la naturaleza considera hoy las cosas de modo bastante diferente que la tradición aristotélica. Esta última rechaza la idea de un infinito actual de la extensión y de la multiplicidad del ser material. Acepta por el contrario la posibilidad del infinito para la duración, por razón del carácter inactual de su

totalidad. Por una parte se admitiría hoy sin dificultad que es imposible obtener por medio de una argumentación racional convicciones estables sobre el carácter finito o infinito del mundo, ya que los argumentos conceptuales en esta materia se reducen a peticiones de principio más o menos disimuladas. Pero por otra parte, se tiende a reconocer que ciertos aspectos de la realidad concreta del mundo, una vez que ha sido considerada de modo experimental, nos conducen en esta materia a conclusiones válidas, si no absolutamente, sí al menos en la medida en que es una integración de la experiencia en que se fundan.

Así, a buen seguro, por efecto de un procedimiento muy complicado, la experiencia nos lleva a atribuir a nuestro universo una configuración espacial, irrepresentable en el cuadro de nuestra geometría habitual, euclidiana, pero finita en extensión, aunque de dimensiones variables en el curso del tiempo (universo en expansión). Así también toda la experiencia moderna conduce a la idea de un universo no cíclico, no estacionario, en evolución a partir de un «estado inicial» situado algunos millares de millones de años antes de la época actual. El pasado aparece, por tanto, finito en duración, al menos en relación con las implicaciones actualmente reconocidas en la estructura cósmica. Esto, por supuesto, no podía discernirlo todavía la experiencia en el nivel a que había llegado en el aristotelismo.

Se advierte por otra parte que la Suma, que no se ha preocupado de confrontar explícitamente con la fe las tesis cosmológicas relativas a la extensión espacial del universo, hace por el contrario con todo esmero la confrontación al tratar del tiempo, y concluye que el comienzo del mundo en el tiempo, aunque indemostrable por vía racional, es un artículo de fe. Hay en efecto, tanto en la Escritura como en la tradición, una fijación bien clara del pensamiento a este respecto.

Sin pretender absolutamente examinar todos los aspectos de la cuestión, conviene sin embargo mostrar el interés que presentan en la materia nuestras actuales concepciones del universo.

Parece que en materia de duración cósmica, la lección esencial de la fe cristiana sea la afirmación de que el mundo forma una historia, es decir un progreso irrevocable y único del ser desde un comienzo hasta un término: desde la creación original hasta la gloria futura el devenir del universo se desarrolla una sola vez, regido todo entero por el único Cristo y la única economía de la salud. Por lo que toca al orden sobrenatural no parece que deba subsistir ninguna duda a este respecto. Queda por saber en qué medida la visión cristiana del universo impone al tiempo de la naturaleza implicaciones rigurosas del tiempo de la sobrenaturaleza. Estas implicaciones existen ciertamente puesto que los dos órdenes no son de ninguna manera erráticos el uno respecto del otro, el tiempo de la naturaleza está sin duda providencialmente dispuesto según las intenciones de la iniciativa divina, cuyo último designio sabemos que se encuentra en la sobrenaturaleza. Pero quizá convenga no concebir

idénticamente estas implicaciones en todos los niveles de seres de la naturaleza.

El ser del hombre es el primero y el único sustancialmente interesado en el tiempo de la sobrenaturaleza. Ahora bien, sabemos hoy sin ambigüedad que efectivamente la naturaleza humana ha comenzado a existir después de otros muchos acontecimientos de esta tierra, y que su desarrollo, limitado en el tiempo, no tiene en lo esencial nada de cíclico, sino que constituye una historia. Ulteriormente la vida e incluso las estructuras del conjunto de los cuerpos, considerados como condición y medio de la existencia del hombre, serán, también ellas, alcanzadas, como a través del hombre, por las implicaciones del plan de la sobrenaturaleza. Pero éstas serán alcanzadas, según parece, de forma más general, más confusa. Como si la onda de finalidad sobrenatural se difundiera aquí sobre niveles más alejados del ser. Sabemos hoy, sin embargo, y también sin ninguna ambigüedad, que la vida y las estructuras cósmicas actualmente definibles — tierra, sistema solar, nebulosas, etc. — han comenzado a existir y desarrollan a su manera, también ellas, una historia abierta, irreversible, toda jalonada de sucesos críticos que adquieren valor de acontecimientos únicos. Aquí también, por tanto, resplandece una armonía inteligible entre el sentido bíblico de la existencia y la existencia efectiva que nos presenta este universo, mejor explorado hoy día por el conocimiento positivo.

Pero debemos advertir que no podemos llevar por nosotros mismos hasta su término final esta armonía entre la intuición bíblica y las enseñanzas de la ciencia. En la base y en el origen de la historia de las estructuras cósmicas encontramos, según nos parece, el caos de la materia donde ya no hay nada que nos precise una organización de la duración. Si queremos todavía decidir en este campo, tenemos que dejar de lado los recursos racionales que son aquí incapaces de movernos y recurrir a la palabra de Dios en la medida en que le compete inclinar nuestra adhesión en este punto. En nombre de nuestra fe y del sentir común de la Iglesia llegaremos hasta el límite y afirmaremos lo absoluto del comienzo temporal, incluso para el substrato primordial de toda la historia cósmica. Igualmente, en nombre de nuestra fe, ligamos la consumación de toda la historia cósmica, en la gloria final, al acabamiento del presente destino humano, que las perspectivas generales de nuestra ciencia nos hacen hoy situar, con toda probabilidad, a distancia finita, aunque esté lejos, en el porvenir físico. Sin duda la inteligencia cristiana deberá volver aún prolongadamente sobre las perspectivas teológicas que parecen esbozarse así a propósito de las comparaciones entre el tiempo de la sobrenaturaleza y el tiempo de la naturaleza. Creemos necesario anunciar el comienzo desde este momento.

2. Bondad y maldad en el seno de la naturaleza cósmica.

Cuando llegamos a las cuestiones de la *Suma* que constituyen más especialmente el tratado llamado «la obra de los seis días» encontramos ante todo la afirmación de la bondad radical de la creación salida de Dios. La teología tiene ciertamente el deber de mantener esta afirmación esencial. Conviene sin embargo hacer notar que las perspectivas teológicas connexas a esta afirmación se encuentran en cierta medida modificadas por la idea que nos hemos llegado a formar hoy del sistema de las cosas. Al menos si no se miran más que las primeras apariencias, esencialmente la Biblia presenta la aparición del mal en el seno del mundo visible como la consecuencia del pecado del hombre, lógica y temporalmente posterior a éste. Era sin duda bastante fácil permanecer fiel a esta manera de representarse la conexión entre la falta humana y los males de este universo mientras la concepción del mundo admitía para el conjunto de los astros una condición de ser sin medida común con la de nuestro bajo mundo y mientras el hombre aparecía como contemporáneo del comienzo de la naturaleza entera. Pero hoy sentimos la necesidad de examinar más a fondo la explicación dada al hecho de los males de la naturaleza.

Sabemos, en efecto, que el universo de los astros no es más perfecto que el nuestro, compuesto como está de sus mismos elementos. Por otra parte, la naturaleza deja aparecer, mucho antes del hombre y de su caída, todos los rasgos principales de lo que nos parece su desorden. La ciencia misma suministra muchos elementos del diagnóstico de este aspecto sombrío de las cosas. Hay algo sorprendente en el vacío tan considerable del universo y en la dispersión arrebatada de los cuerpos celestes, tan poco favorables, según parece, a la expansión de las posibilidades superiores del ser: en tal cuadro, la vida casi no puede menos de aparecer como una aventura prodigiosamente episódica y en desacuerdo con aquello que la materia se ocupa ordinariamente en realizar. Por añadidura, la vida está lejos de aparecer armoniosa en su conjunto cuando el pensamiento la conoce como la conoce hoy. En efecto, cuanto más avanza la inteligencia en la consideración de la vida, más se siente obligada a reconocer en ella, mezclados a las expansiones magníficas, los rasgos de una naturaleza indigente cuyas manifestaciones no se dan sin crueldad, sin monstruosidad, sin torpeza. Mas desconcertante es aún la aparición del dolor con el psiquismo sensible. Es el signo sensible, según parece, de la desarmonía del ser, aun cuando hay que reconocer al dolor diversas utilidades en este mundo imperfecto, donde el animal, a veces, quizá tiene necesidad de su disciplina. Cuesta trabajo desembarazarse de todo con tanta simplicidad como parece hacerlo la respuesta dada por Santo Tomás a la objeción que evoca precisamente las condiciones fastidiosas del universo natural.¹⁰

Ahora bien, esta desarmonía, este desorden, bien lo sabemos, han aparecido antes del hombre, independientemente de sus faltas y responsabilidades propias. ¿Cómo comprender entonces este *bonum, valde bonum* del Génesis y la afirmación teológica, que de ahí deriva, de la bondad original de la naturaleza material? Todo sucede como si el «pecado del mundo» hubiera comenzado antes del hombre y aportara todos sus preparativos al pecado propio del hombre. Porque en la antropología de hoy parece manifiesto que las pasiones, las discordias, las vergüenzas y las violencias del hombre no son en definitiva más que la explosión, al nivel de su naturaleza espiritual propia, de todo lo que la naturaleza inicia ya fuera de él y antes que él. Cosmológicamente hablando el hombre no es más que el último extremo de la excelencia y vileza mezcladas entre sí.

Sin embargo, el *bonum, valde bonum* del Génesis y la afirmación de la bondad original de la criatura material deberán y podrán ser mantenidos. Pero, ante el sentimiento profundizado de la imperfección cósmica, conviene evocar indicaciones escriturarias ausentes de los primeros capítulos del Génesis, de gran significación, no obstante, en esta ocasión. Estas indicaciones nos hacen pensar, en efecto, que este mundo no es más que el reino de Dios comprometido por la falta del hombre en este lugar restringido que es la tierra. Detrás del pecado del hombre aparece un pecado más profundo, más radical, bajo cuya influencia el pecado del hombre toma forma, tal como, por lo demás, lo hace pensar el relato de la caída al poner en escena a un misterioso tentador: este pecado es, creemos el de Satán, precisamente llamado príncipe de este mundo por Jesucristo.

Queda por saber en qué medida es permitido relacionar el aparente incremento del mal que se produce ya antes del hombre en el seno de las realizaciones del cosmos, con la falta angélica y con una intervención del espíritu maligno en la naturaleza, intervención que habría entonces que considerar como realizada independientemente de la falta del hombre. Hay que ser prudente en esta materia. Porque se correría bastante pronto el riesgo de caer en las intemperancias de una cosmología demoníaca reincidiendo por este rodeo en los errores maniqueos. Cualquiera que sea la intervención del espíritu maligno en la naturaleza, siempre será secundaria e infinitamente impotente comparada con las energías radicalmente benéficas de Dios creador de todas las cosas. No hay que olvidar, por otra parte, la significación cósmica de la venida de Cristo a este mundo. La seguridad que esta venida proporciona, incluso al hombre pecador, de la impotencia del mal frente a lo esencial del hombre y de su destino tiene quizá, en virtud de principios análogos a los que hemos invocado a propósito de la economía de la sobrenaturaleza y de sus implicaciones en el plano de los procesos naturales, el valor de una fuente de certeza cosmológica. Podemos, en efecto, pensar que las incursiones del mal en los diferentes niveles de la creación han sido de antemano divinamente reducidas a un límite compatible con la realización de la gracia. Un cierto anuncio de las cosas

infernales habita en la naturaleza, pero como en suspenso, sin llegar a aquella ratificación que haría del mundo un sistema de existencia definitivamente pervertido.

No es menos cierto que cuando el Evangelio nos muestra a Satán diciendo a Cristo, mientras le hace ver de una mirada todos los reinos de la tierra: «todo esto me ha sido entregado y lo doy a quien yo quiero», no se excluye que sea evocada con verdad cierta conexión real del mundo con el demonio. Lo mismo cuando Jesús dice del diablo que es «homicida del hombre desde el principio». Lo mismo, cuando San Pablo afirma que «las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios», parece arrojar sobre el enigma del bien y del mal en este mundo una visión poderosamente reguladora de la teología, saliendo al encuentro de las sugerencias más actuales que pueden ofrecernos a este respecto los datos de nuestra experiencia.

Sin querer entrar en detalles por el momento, concluimos solamente que no es necesario quizá considerar el estado efectivo de la naturaleza corporal que conocemos como correspondiendo exactamente, dejando aparte el pecado del hombre, a las solas intenciones de la creación divina. Éstas se encuentran aquí afirmadas y mantenidas ampliamente y en primer lugar. Sin embargo, la sombra de la contradicción diabólica se deja también sentir en cierta medida antes de la actuación del hombre. Es todavía relativamente vaga, pero puede ser identificada más o menos distintamente por una mirada ya iluminada por la revelación religiosa y que recorra con atención los datos de la experiencia humana. Esta sombra prehumana del mal no es la radical corrupción de la naturaleza arrojada por la locura y el absurdo sobre un buen orden suficiente para la viabilidad de la existencia; pero es suficiente para hacer entrar en juego en el ser de todas las cosas una nota de reserva inoculada, por decirlo así, a todo el devenir cósmico y a toda su marcha hacia una realización determinada. Quizá tendremos que resignarnos a comprender así que la pureza incontestable del bien natural no existe ya en ninguna parte aquí abajo. La cizaña está por doquier mezclada con el buen grano; es el enemigo quien ha hecho esto. De aquí, la necesidad en definitiva de una concepción verdaderamente evangélica del cosmos si se quieren acoger estas evidencias evitando la ambigüedad filosófica que originan fatalmente cuando se pretende no apoyarse más que en una concepción humanamente razonada de la realidad.

3. La acción de los espíritus sobre el mundo corporal.

Esto, evidentemente, obliga a plantear de nuevo la cuestión de las relaciones de la creación corporal con el mundo angélico. Se ha insistido arriba sobre la claridad verdaderamente admirable de la

postura adoptada en esta materia por la *Suma*, y sobre el inmenso progreso realizado así sobre todas las teologías más o menos sensibles a la astrología espiritual del helenismo. La subordinación, en cuanto a la naturaleza, del ser corporal al espíritu puro es claramente excluida: la constitución del ser por información de la materia depende inmediatamente o de Dios o de los agentes corporales, no de los ángeles. Santo Tomás se limita a reconocer a los espíritus puros una cierta facultad de gobierno «administrativo» del orden concreto del cosmos, que implica un poder (afirmado, pero no precisado) sobre el movimiento local de los cuerpos, y también un poder sobre el psiquismo humano, pero que alcanza a los condicionamientos mentales imaginativos, sensibles de la vida psíquica, no a su libertad radical.

De este modo no queda excluida la influencia angélica sobre el curso de los acontecimientos de este mundo. Pero parece que sólo intervienen como factor no determinante de las condiciones de los acontecimientos concretos. En lugar de dominar el ser corporal, el poder angélico se concibe como inserto por abajo, al nivel del más elemental de los movimientos, si nos referimos al orden general de la naturaleza; al nivel de lo que llamaríamos hoy el inconsciente biopsicológico, si hablamos del orden humano. En qué medida debemos concebir esta intervención como simplemente eventual y contingente o, por el contrario, como esencial a la fisonomía de los acontecimientos físicos, no se preocupa de determinármolo con más precisión la teología de Santo Tomás. La idea es salvaguardada en su generalidad imprecisa, y nada más.

Si nos volvemos ahora hacia las perspectivas cosmológicas familiares al pensamiento científico actual o a nuestra cultura tan profundamente marcada por la ciencia, hay que reconocer que, fuera de una actitud muy explícita de fe, no consideramos la eventualidad de una acción del espíritu puro sobre la naturaleza física y sobre el curso de los acontecimientos. Esto queda excluido por la decisión metódica que se encuentra en el principio mismo de la actitud científica moderna. Los fenómenos, estimamos nosotros, instintivamente por lo demás, deben ser observados en sí mismos e independientemente de toda hipótesis sobre su determinación por obra del espíritu. Resulta así que los fenómenos elementales se producen todos según leyes rigurosas cuyos principios son las propiedades de la naturaleza en sí misma y nada más. Dada la forma en que nuestro pensamiento se encuentra en presencia de los acontecimientos mecánicos de la naturaleza, la causalidad espiritual es inaprehensible para la experiencia. Aunque hubiera que admitir que el movimiento de los astros es descriptivamente tal como lo concibe la física aristotélica, la relación de la esfera movida a un principio motor espiritual no dejaría por eso de quedar «fuera de la experiencia posible». La explicación cosmológica aristotélica hace pues aquí una «transición a otro género» que en el método científico está absolutamente prohibida.

Pero además esta causalidad espiritual se manifiesta inútil. Los fenómenos mecánicos estudiados por la ciencia tienen su explicación mecánica suficiente: no hay necesidad de recurrir a un postulado que trascienda la naturaleza y sus facultades distinta y regularmente experimentables. La constitución misma de la físico-mecánica, la extraordinaria fuerza de su éxito parecen confirmar el principio metódico en virtud del cual la explicación de un hecho debe estar al nivel del hecho mismo, como también el axioma que manda considerar como inexistente cuanto no puede ser ligado al espíritu por alguna experiencia a partir del hecho observado. Cualesquiera que sean las reservas que la reflexión filosófica pueda sentirse movida a hacer con respecto a estos principios, hay que reconocer que han sido la clave de muy importantes progresos del conocimiento humano. El pensamiento moderno ha entrado en una época en que la especulación unánimemente aceptada por el Occidente ha dejado de preocuparse de los ángeles, de su naturaleza y de su intervención en el universo, abandonando todo eso a merced de una teología dejada en las riberas de un océano de nuevas investigaciones racionales. Ahora bien, no parece de ningún modo deseable, en el plano de la cosmología, que sea anulada la lección profunda de esta evolución cultural ni esta constitución de los principios científicos coherentes relativos al análisis experimental de los fenómenos.

En primer lugar la situación a la cual llegamos por este camino es paradójica con relación a la que prevalece todavía en el espíritu de Santo Tomás. La cosmología mecanicista que está en la base de nuestra comprensión actual de la naturaleza excluye, mucho más radicalmente todavía que el mismo Santo Tomás, la conexión efectiva del hecho angélico con el universo de los cuerpos. Si no se basta en cuanto a su ser radical, puesto que la físico-mecánica no nos suministra una deducción total, el universo de los cuerpos parece bastarse completamente en cuanto a su devenir. La reflexión puede admitir un Dios creador, pero no ángeles motores. Ahora bien, por otra parte, hemos advertido más arriba que la fisonomía concreta de nuestro universo y del mal que en él aparece sugiere con bastante vigor, al menos a un espíritu deseoso de comprender los hechos a la luz de las enseñanzas bíblicas, la idea de cierta influencia de un espíritu del mal, superior al hombre, influencia ejercida a través de toda la cadena de la realización natural. Así las cosas, hay evidentemente incompatibilidad entre los dos puntos de vista. No parece, por lo demás, que la inteligencia teológica contemporánea haya meditado bastante sobre esta incompatibilidad. Porque, a decir verdad, la física científica y su espíritu no son el punto fuerte de los que se interesan todavía en su teología cristiana por la acción angélica o demoníaca en el mundo.

En el punto preciso en que surge la paradoja, no sirve para nada concebir la acción del espíritu puro sobre la naturaleza como simple consecuencia lejana de la acción, admisible en rigor, del espíritu

puro sobre el ser humano. Hemos pensado, en efecto, en una acción que se ejercía con anterioridad al hombre en un mundo abocado, antes del hombre y de su falta, a una existencia imperfecta y entremetida de males reales. No queda, por tanto, según a veces se piensa, otra salida que la de tratar esta idea de una acción del espíritu, malo o bueno, sobre el universo de los cuerpos, como una pura interpretación simbólica (sugerida por la Biblia y, sin duda, necesaria a la fe religiosa) de un hecho que sustancial y físicamente es lo que es, independientemente de toda causalidad espiritual angélica o demoníaca. Nos encontraríamos ante una proyección subjetiva y necesaria a la subjetividad religiosa compatible, en la medida en que esta subjetividad es consciente, con la positividad científica mantenida por otra parte y considerada como norma de lo objetivo. Pero no se podría pensar en más que eso. Ahora bien, creemos que esta última solución debe ser desechada como radicalmente insuficiente y como destructora de una ontología seria de la fe. La paradoja subsiste, por tanto.

Digamos que subsistirá forzosamente mientras se pretenda mantener rigurosamente, por una parte, el mecanicismo estricto de la física clásica y, por otra, la tesis de la inexistencia absoluta de cuanto no es susceptible de ser reconocido experimentalmente en relación con lo comprobado. Pero aclaremos también que semejantes posiciones, a poco que se les urja, excluyen igualmente toda causalidad efectiva de la conciencia. Dejan, por tanto, en forma insoluble lo que desde Descartes se viene llamando el «problema» de la unión del alma y del cuerpo.

De hecho hay que admitir tres cosas. Por de pronto no todo lo que podemos legítimamente dar por existente está necesariamente unido de modo experimental con lo comprobado. Lo que se afirma está siempre en relación con lo comprobado, pero puede estarlo de muy distinta manera de lo que cae bajo los límites de la consideración física. Es el caso de la existencia divina en particular. En segundo lugar, la experiencia humana tomada en su realidad global tiene en sí misma una estructura más compleja que la experiencia entendida en el sentido de la ciencia física clásica. Ésta, en efecto, no alcanza más que el aspecto extrínseco de la experiencia. Ahora bien, existe también para todos una dimensión íntima de la experiencia, aunque situada inicialmente fuera del campo de la física. Finalmente, el mecanicismo clásico, con su rigidez irrevocable y su reducción necesitante de todos los hechos al estado inicial del universo y de los sistemas materiales, no es la forma última del saber científico. Este saber está, en este mismo momento, en trance de abrirse a concepciones más sutiles de la determinación del ser físico, como los esquemas cuánticos de un devenir que no es más que relativamente determinante.

En la medida en que son aceptados, como parece ineludible, estos tres puntos resulta cierta posibilidad indeterminada de admitir alguna influencia espiritual en el seno del universo de los cuerpos.

Podremos pensar el espíritu bien como alma humana, inteligente y libre, bien incluso como espíritu puro. Queda en pie que la naturaleza misma de la ciencia mecánica, tal como la constituyen tanto la física cuántica como la mecánica clásica, parece manifiestamente excluir aquello que había admitido Santo Tomás, a saber la impresión natural y directa de un movimiento elemental en los cuerpos de la naturaleza. El espíritu no mueve tan groseramente como el cuerpo. No sustituye en esto los potenciales de las fuerzas naturales. Debemos recurrir a algo mucho más sutil. Parece, al menos por lo que se refiere al espíritu esencialmente sustentado en un cuerpo, que se podría encontrar lo que necesitamos en la elaboración de una filosofía de la regulación: la animación no es directamente motriz sino reguladora de un complejo de facultades motrices y quizá incluso ulteriormente reguladora de complejos de regulación de grado más o menos elevado. Sin embargo, en el estado actual de la ciencia, no estamos todavía en condiciones de formarnos una idea precisa de la regulación natural. El mundo de las regulaciones artificiales comienza justamente ante nosotros. No daremos el paso esencial sino el día en que hayamos alcanzado la comprensión distintamente racional de la estructura viviente.

A fortiori resulta casi imposible representarnos aquello en que podría consistir una regulación cósmica del curso de la naturaleza determinada por criaturas espirituales unidas con el universo de los cuerpos con un nexo totalmente distinto del de nuestro propio espíritu. Debemos, por tanto, contentarnos con una compatibilidad todavía bastante indefinida entre las tesis relativas a la acción angélica sobre el universo de la materia, sin renunciar a ninguna de las adquisiciones legítimas de la ciencia moderna y sobre el movimiento y las interacciones físicas.

La paradoja que se recordaba hace poco debe, por tanto, ser descartada. Sería exagerado decir que se la descarta con plena luz y conocimiento de causa; pero vislumbramos que el movimiento del conocimiento teológico podría orientarse en adelante en el sentido de un crecimiento constante en claridad. Restaurado y purificado, el antiguo tema de una participación del espíritu puro en la historia concreta de este mundo puede encontrar de nuevo, según parece, sus puntos de inserción, incluso en el plano de una cosmología acogedora para la totalidad de las evidencias científicas de que somos poseedores.

IV. IMPLICACIONES TEOLÓGICAS DE LOS RASGOS ESENCIALES DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL UNIVERSO

Con esto no hemos tratado todavía más que los aspectos generales y como preliminares de una teología cosmológica. Importa ahora abordar las cuestiones más próximas de los movimientos inmediatos del pensamiento, recorriendo las diferentes particularidades del universo.

1. Pensamiento teológico y renovación de las ideas cosmológicas.

Desde el punto de vista que nos ocupa han ocurrido tres grandes conmociones imaginativas desde la estabilización de las representaciones aristotélicas del mundo hasta nuestros días.

a) La primera es la de la «revolución copernicana», abandono del geocentrismo, liquidación de la física astrológica de los antiguos y nacimiento de la mecánica científica aplicada a los fenómenos celestes lo mismo que a los fenómenos terrestres.

b) La segunda es la que siguió a los descubrimientos relativos a la evolución general de la vida en la superficie de la tierra. El espíritu se vio obligado a renunciar más o menos a la doctrina aristotélica de la fijeza de las especies animales y, de rechazo, a la idea de una estructura de la naturaleza invariable en el curso del tiempo.

c) La tercera es la que se afirma más y más a medida que las evidencias positivas relativas a los orígenes y a los desarrollos de la humanidad se hacen más numerosas. La continuidad aparente entre el surgir humano y el hecho animal y la existencia reconocida de un ritmo en el desenvolvimiento cultural de la humanidad modifican de un modo profundo la manera tradicional de representarse la realidad humana.

La primera de estas conmociones, que fué en su tiempo la triste ocasión del proceso de Galileo, es por lo demás algo ya casi pasado. El pensamiento religioso ha sabido encontrar de nuevo, si no un equilibrio perfecto, sí al menos un equilibrio suficiente en el seno de una mentalidad toda penetrada de física científica. La segunda es todavía algo actual para el pensamiento religioso. Las concepciones evolucionistas constituyen todavía un problema para muchos creyentes e incluso para numerosos teólogos. Hay, por tanto, que esperar a que el pensamiento común de la Iglesia, sin perder nada de las certezas esenciales que la animan, sepa familiarizarse completamente con todo lo que aportan las adquisiciones legítimas del conocimiento en esta materia. La tercera, en parte ligada con las cuestiones planteadas por las ideas evolucionistas, puesto que se trata en particular de tener en cuenta las indicaciones que hablan en favor de una subordinación de los orígenes humanos a la evolución de la vida animal, ni siquiera ha llegado aún, según parece, a su fase crítica más aguda. Conviene pues ser todavía más prudente en este punto. No solamente no se debe tratar de obtener soluciones más rápidamente que lo que el ritmo humano de la historia suele concederlas en estas materias, sino que ni siquiera se debe tratar de explicar demasiado rápida e inútilmente la conciencia de problemas para los cuales no habría soluciones válidas a la vista.

La primera de las lecciones que saca así la teología que se ocupa en estas cuestiones es la de la paciencia. Es cierto, por desgracia, que esto también deja a veces a la teología expuesta a la irrisión

de los infieles, cosa que tan ardientemente quería evitar Santo Tomás. Muchos, en efecto, encuentran dificultad en comprender la lentitud y las reticencias de la teología allí donde les parece que se avanza audazmente en la verdad de las cosas y en la lectura del gran libro de la naturaleza.

Estas tres conmociones son un hecho. Añadamos que nos introducen en una concepción del mundo cuyas síntesis todo nos indica que no están todavía bien asentadas. Hemos alcanzado lo grande hasta el nivel de la expansión de las nebulosas, lo pequeño hasta el nivel de los ingredientes del núcleo atómico y del grano energético en el seno de la luz. Pero son muchas las unificaciones que quedan todavía por hacer en el seno de nuestra física. Cuáles hayan de ser lo dudan todavía considerablemente los más profundos teorizantes. Al mismo tiempo la relación entre lo inerte y lo animado es algo todavía esencialmente misterioso. La estabilización del cuadro físico de la experiencia, que un momento se creyó haber alcanzado con las concepciones newtonianas, pero que el movimiento mismo de la ciencia se encargó de hacer de nuevo problemático, se deja presentir difícilmente. De aquí el carácter bastante indeciso de las tentativas teológicas actualmente posibles. Una concepción del mundo totalmente en gestación, sin estadio actualmente definido, no proporciona ciertamente una buena materia a las elaboraciones del saber religioso.

2. Los logros positivos de la teología.

Naturaleza física y acción creadora de Dios.

La teología debe a la primera de estas conmociones del pensamiento cosmológico tradicional el haber percibido mejor cómo la acción creadora divina es de naturaleza transcendente a todas las operaciones que considera la cosmología. Dios suscita el ser mismo, según un plan de realización que no corresponde jamás unívocamente a nuestro modo de concebir la producción de las cosas. En la misma medida en que han quedado superadas las representaciones que eran el punto de partida de la teología, la que les sucede hoy evoca al espíritu la potencia y también el misterio de la acción creadora de una manera que enriquece notablemente cuanto atestaba la imagen antigua del universo.

La creación, en efecto, no se ha limitado a hacer surgir de la nada un mundo del tamaño de nuestro sistema solar, ni siquiera de las dimensiones de nuestra vía láctea, conjunto de estrellas en las que hay varias centenas de millones de soles, sino este universo que contiene a su vez centenas de millones de vías lácteas semejantes a la nuestra inimaginablemente distantes entre sí. No se ha limitado a ciertos elementos y a sus ingenuas combinaciones, sino que ha hecho surgir las misteriosas series de nuestros «cuerpos simples» con sus admirables virtualidades químicas. Por lo demás, lejos de poder con esto considerarnos al cabo de los primeros asientos de la

arquitectura cósmica, tales conquistas del pensamiento aparecen abiertas a un prodigioso abismo desconocido, tanto en extensión como en profundidad.

¿Alcanzamos acaso, incluso con el universo de las nebulosas espirales, algo más que un sistema todavía muy parcial en el seno del todo? Con todo lo que sabemos hoy sobre la materia y sobre los compartimientos subyacentes a los fenómenos que nos son familiares, ¿disponemos de algo más que de muy parciales luces sobre una realidad cuyo secreto se urde más allá de nuestra ciencia? Sin hablar de la especie de enigma que son para nosotros ciertos rasgos de la naturaleza, ni del problema que plantean con respecto a la bondad de las cosas, experimentamos hoy más claramente en la realidad concreta del universo una suerte de luminosidad, de espesor esencial que sobrepasan las facultades mismas de nuestra conciencia, incapaz de librarse enteramente del lazo que la une a un cuerpo particular de este universo.

En el momento en que la inteligencia pasa entonces de aquello que aprehende como real a la contemplación de la obra de Dios, se encuentra que el estado actual de la ciencia y a la vez la reflexión más precisa que ésta permite mantiene el espíritu en una admiración más intensa, doblada de cierta modestia conceptual que constituyen a buen seguro logros irrecusables en el saber teológico.

Evolución de la vida y unidad de la sabiduría divina.

Lograremos sin duda un resultado análogo al medir, igualmente, mientras esperamos que se allanen, las dificultades suscitadas por las ideas evolucionistas. De nuevo aquí el espíritu debe advertir mejor la independencia profunda del hecho esencial de la creación con respecto a cualquier modo determinado de producción del ser. Dios hace el mundo tal como quiere: nada en nuestra ciencia puede decidir *a priori* la obligación para Él de hacerlo de esta o de la otra manera. Nada, por tanto, liga la realización de la vida a la fijeza permanente de los tipos específicos de vivientes ni al mantenimiento riguroso del universo bajo los trazos de su fisonomía original. Cuando se toman así las cosas se desvanecen bastantes argumentos de detalle.

Por lo demás, algunos de nuestros contemporáneos, a quienes inquietan las afirmaciones científicas relativas a la vida, deberían al menos recordar que el mismo Santo Tomás admite sin dudar la posibilidad de una transición enteramente natural de la materia inerte al organismo vivo, e igualmente la posibilidad de ver aparecer eventualmente nuevas especies vivientes en el curso de los tiempos.¹¹ Poco importa, piensa él, que la fisonomía natural del mundo

11. Cf. por ej. *Summa Theol.*, q. 73, art. 1 ad 3. La diferencia entre la actitud de este texto y la nuestra en materia de evolución estriba simplemente en el hecho de que las doctrinas evolucionistas han reconocido como normal y universal lo que aquí es considerado como una posibilidad eventual. Esto no es pues, en modo alguno, una metafísica del ser en cuestión, sino una concepción de la naturaleza y de lo que en ella se produce de hecho.

sea efectivamente desde el origen lo que es hoy. Basta que sea causalmente en el principio lo que será posteriormente en virtud de los procesos propios de la naturaleza creada.

Las ideas introducidas por el análisis moderno del desarrollo general del mundo y del universo viviente se hallan sin duda necesitadas de una cierta revisión filosófica, pero mientras ésta se lleva a cabo podemos ya ir adquiriendo conciencia de los recursos nuevos que las actuales claridades científicas ponen a nuestra disposición en el momento en que intentamos formarnos alguna idea religiosa de este mundo. En lugar de tener que pensar en una naturaleza material con realizaciones como cerradas sobre sí mismas y extrañas a cuanto pertenece al nivel espiritual del hombre, somos llevados a entrever un universo en el seno del cual se elaboran lentamente, estadio por estadio y mediante procesos irreversibles, primero las condiciones de la vida, después las del hombre. Todas las cosas llevan así el sello de una convergencia dinámica hacia aquello que nuestra misma fe nos dice constituir el plan de Dios sobre el hombre.

Lejos de contradecir la afirmación de la creación, una idea evolucionista correctamente precisada puede, por tanto, poner de relieve la grandeza y la sabiduría de la iniciativa creadora de modo más poderoso y profundo todavía que la idea fijista de un universo sin renovaciones naturales. En efecto, solamente un devenir general de la naturaleza puede hacernos asistir dignamente a la expansión de un pensamiento divino, demasiado rico para poder expresar su plenitud esencial en una sola etapa de la duración material. Es esto, por lo demás, lo que, con humildes medios de conocimientos, el autor del primer capítulo del Génesis había ya presentido cuando concibe la explicitación de la obra divina en el cuadro de una sucesión temporal: el de la semana del trabajador. Sin buscar aquí el menor concordismo de detalle entre días bíblicos y épocas del mundo, es lícito pensar que este sentimiento rudimentario de progreso en la obra divina que anima el relato se acerca más a la verdad cosmológica que la filosofía de la invariabilidad de las estructuras naturales que el aristotelismo ha hecho suya.

Evolucionismo y materialismo.

Es verdad que frecuentemente se ha reprochado al evolucionismo su aparente materialismo y su pretensión de explicar «prescindiendo de Dios» el hecho de la vida y la aparición de seres dotados de psiquismo. Lo más, se dice, no podría salir de lo menos. ¿Cómo podrían, por tanto, las especies vivientes superiores proceder de formas inferiores del ser, según los esquemas que el evolucionismo pretende imponer al pensamiento? Se acusa aquí, según parece, la influencia de un cierto equivoco común a bastantes espíritus. No se debería confundir en efecto el desarrollo natural de los seres, tal como lo estudia la ciencia, con una explicación causal buscada y dada en el plano de la metafísica. La ciencia registra alteraciones más o menos profundas en el tipo específico de una línea de vivien-

tes, alteraciones que sobrevienen en el curso de una sucesión suficientemente prolongada de generaciones. Pero si hay un «sobre-ser» que se introduce entre el origen y el término de este proceso, la ciencia no tiene reparo en eludir su explicación.

A lo largo del tiempo, influencias procedentes de todas partes han urdido en efecto, con gran complejidad, la elaboración del tipo específico nuevo. Por eso, no hay que admirarse más de ver aparecer un «sobre-ser» en el término de una transformación evolutiva que de verlo aparecer al final de una manipulación humana de la materia. La naturaleza entera es como un trabajo en el que ella misma se configura por complejos procesos a los cuales ella da lugar. Ahora bien, lo que nosotros afirmamos por nuestra propia cuenta es que esta facultad natural, lo mismo que el ser total por ella lentamente elaborado, tiene por fuente primera el acto creador, responsable de todas las causalidades segundas de la naturaleza. A estas causalidades segundas corresponde, una vez puestas, hacer aparecer en el seno de la realidad concreta estas elaboraciones progresivas que ella tiene la misión de producir como en respuesta a la llamada del ser que les viene de la iniciación divina.

La evolución, pues, no nos obliga en modo alguno a desechar una metafísica de la causalidad y menos a negar la intervención divina en el origen del ser. Evidentemente, si no se mira más que la apariencia inmediata de la evolución de una estirpe viviente, el espíritu simplista tiende a evocar no se sabe qué poder mítico de la vida para sacar de sí misma su propio progreso. De aquí la apariencia de bien fundada que una interpretación materialista tiene. Pero a poco que se mire más de cerca la realidad de las cosas, se advierte que para comprender esta evolución y sus resultados hay que tener en cuenta la totalidad de los lazos de causalidad entre la estirpe viviente y las otras realidades que influyen sobre ella desde todos los horizontes del universo y durante largos periodos de tiempo. Que este conjunto de relaciones, en lugar de efectuarse al azar y con un efecto nulo en término medio, tiene una suerte de regulación interna análoga a la que guía los movimientos del artesano a converger sobre la producción de un resultado inteligible, es todo lo que en este punto afirma implícitamente la idea evolucionista. Ahora bien, esto nada nos impide, todo lo contrario, encuadrarlo dentro de las perspectivas de una teología de la creación. ¿Por qué, en efecto, Dios no iba a infundir esta regla intrínseca a los devenires del cosmos? A la verdad, el materialismo evolucionista no es más que un fantasma ante el cual no tiene por qué asustarse la conciencia cristiana. Las circunstancias históricas son las que han hecho que las doctrinas de la evolución representaran este papel de espantajo de la fe. No hay aquí, en derecho, otra cosa que circunstancias históricas a cuya influencia creemos que puede una inteligencia cristiana soñar legítimamente con ponerle fin.

El hombre, sus orígenes, su espiritualidad.

Los cambios sobrevenidos en el modo de pensar acerca del ser humano, sus orígenes y su desarrollo espiritual constituyen para una teología del universo creado un conjunto de problemas específicos. No siempre, quizá, se ha advertido esto suficientemente. De aquí lo confuso de las reacciones, demasiado mezcladas a las que hemos registrado a propósito de la evolución. Lo humano se encuentra con mucha frecuencia asimilado a lo biológico, y dentro de lo humano, lo espiritual a lo orgánico.

Vamos a contentarnos con tratar sobriamente de todo esto, sin intentar, de ningún modo, apurar todas las cuestiones. Lo más prudente es, en efecto, dejar los problemas abiertos hasta que la ciencia, la reflexión filosófica y la fe hayan, todas juntas y cada una en su orden, visto más claro en los datos que se trata de confrontar.

El estado de la cuestión.

En lo que concierne al origen humano dos hechos esenciales se encuentran frente a frente. El primero resulta de las indicaciones que ciertas disciplinas recientes han proporcionado. Estas indicaciones tienden a imponer la idea de que, biológicamente, el hombre ocupa un puesto en la historia evolutiva de la vida y desciende de un tronco animal que se puede identificar con bastante precisión. El segundo de estos hechos es, desde el punto de vista de la fe, el conjunto de atestaciones bíblicas recogidas por la tradición cristiana que obligan a afirmar que, espiritualmente al menos, el hombre se encuentra constituido en su ser propio por efecto de una iniciativa especial de Dios. El alma humana, con sus facultades inmateriales y las prerrogativas que éstas entrañan para el hombre, no puede tener otro origen que el de una creación directa por Dios.

Estos dos hechos no están, evidentemente, situados en el mismo plano y la inteligencia llega a cada uno de ellos por caminos muy diferentes. El primero resulta de un estudio científico externo de los orígenes de la humanidad. El segundo se sitúa en la perspectiva del esfuerzo de comprensión del ser íntimo del hombre tal como se revela en el momento en que la conciencia humana trata de reconocer desde dentro lo que pasa dentro de ella misma. La enseñanza religiosa viene entonces a sancionar el sentimiento reflexivo inmediato que cada conciencia puede tener de su propia espiritualidad por el hecho mismo de lo que son los actos que encuentra en sí misma. Pero como estos dos hechos, a pesar de la diversidad de sus vías de conocimiento, se refieren a la misma realidad concreta, la del hombre, nuestro conocimiento se ve invenciblemente impulsado a confrontarlos. Es incumbencia de la teología el fijar debidamente el espíritu sobre su relación.

Ahora bien, si el problema se encuentra ya planteado desde ahora, hay que reconocer que no todos los términos de la solución están todavía plenamente elaborados. Por muy sólidas que sean, las

indicaciones de la ciencia permanecen todavía vagas bajo muchos aspectos. Por de pronto no son todavía susceptibles de ser probadas definitivamente. La transición de un tronco animal a la población humana de la tierra es objeto de una inferencia muy razonablemente fundada sobre el examen de hechos reunidos por la ciencia, pero no es, sin embargo, objeto de una constante científica lógicamente demostrativa. Por otra parte, las firmes atestaciones de la Escritura y el sentimiento constante de la tradición con respecto al origen divino del ser humano requieren ser bien interpretados. Ciertas cuestiones de interpretación se hallan todavía en estudio por parte de la exégesis bíblica y de la teología positiva. Por su parte el magisterio de la fe, aunque sigue atentamente la cuestión y limita sabiamente el campo de las renovaciones teológicas posibles, no ha juzgado oportuno hasta ahora, a no ser en lo que toca a ciertos puntos precisos de que vamos a hablar, el poner un punto final categórico a las tentativas de solución. Así pues, cuando se intenta establecer concretamente cómo un eventual origen animal del organismo humano y los comienzos aparentemente humildes de la conciencia humana, que habría que admitir en esta hipótesis, son compatibles con la afirmación del origen divino del hombre y con la descripción tradicional del estado de la humanidad en los primeros instantes de su creación, quedan anticipados, con suficiente precisión, los términos del problema.

Las recientes decisiones del magisterio tocante a los orígenes humanos.

Acabamos sin embargo de decir que el magisterio de la fe ha precisado ciertos puntos, teniendo en cuenta el estado reciente de las cuestiones. La encíclica *Humani generis* pide, ante todo, que no se dé, con demasiada prisa, por científicamente adquirida la certeza del origen animal de la especie humana, aun cuando la hipótesis no sea categóricamente excluida. Sabia prudencia de método recomendada a aquellos mismos que con demasiada frecuencia no conocen más que muy exteriormente los datos científicos de un problema y se apoyan en ciertos datos comprendidos con mayor o menor exactitud para lanzarse a especulaciones intempestivas, sin serio respeto a la realidad y sin fruto para la teología. En segundo lugar precisa que las hipótesis llamadas «poligenistas» deben ser proscritas de la sana especulación teológica, dado que las verdades esenciales de la enseñanza religiosa relativas a los orígenes humanos, en particular las determinaciones dogmáticas concernientes al pecado original, no parecen de ningún modo conciliables con lo que suponen semejantes hipótesis.

Es necesario poner de relieve en algunas líneas lo bien fundado de esta decisión. Digamos, ante todo, que después de haber conocido cierta adhesión en los medios científicos, las hipótesis poligenistas ven hoy disminuir su crédito. Parece hoy día menos razonable de lo que podía parecerlo hace algunos años pensar que diversas líneas

antropoides hayan alcanzado independientemente unas de otras el estadio humano y que la presente humanidad resulte de su confluencia. Desde el punto de vista científico se tiende más bien a concluir que el hecho no se ha dado más que una sola vez. Por lo demás hay que poner bien de relieve que la ciencia no está en condiciones de resolver el problema más que en el plano del linaje, del grupo de seres que constituyen una población. El pensamiento científico vuelve por lo tanto favorablemente hacia una concepción monogenésica de los orígenes humanos. Pero, sin excluir *a priori* la idea que la dogmática cristiana se hace de la unicidad de la pareja humana originaria, la ciencia no puede aportar ningún argumento positivo en su favor. Partiendo del mismo término, el de «monogenismo», la teología y la ciencia de los orígenes humanos no consideran exactamente la misma cosa. Pero la ciencia no tiene nada positivo que objetar a lo que la teología se propone sostener.

Por otra parte la doctrina del pecado original, según los rasgos que le son impuestos por las enseñanzas bíblicas, tal como es elaborada y transmitida por la tradición, encierra en sí cierto número de afirmaciones teológicamente esenciales. Sin que sea necesario siquiera hacer una exposición detallada de estas afirmaciones (se encontrará esta exposición en otra sección de esta *Iniciación Teológica*), es manifiesto que constituyen un bien precioso de la inteligencia cristiana y forman una unidad coherente, que no sería razonable comprometer a la ligera con ocasión de nuevas especulaciones que pretenden asegurar un mejor acuerdo entre el dogma cristiano y las concepciones científicas.

Ciertamente es posible que ciertas formas tradicionales de representarse las cosas no tengan que ser necesariamente mantenidas en su materialidad. Pero no convendría que tentativas prematuras de reajuste tuvieran por efecto inmediato el provocar la desaparición de estos admirables principios de inteligibilidad cristiana del hombre, que son las enseñanzas tradicionales sobre el pecado original. La Iglesia sabe en esta materia que le ha sido confiado un depósito de verdad divina y que debe guardar fielmente su sustancia. La inteligencia de los creyentes quizá no está todavía en condiciones de distinguir esta sustancia de la verdad divina de ciertas formas simplemente históricas de presentarla al espíritu humano. En estas circunstancias la Iglesia vela para que todo lo esencial sea guardado con certeza.

Por lo demás, con esto la reacción del magisterio cristiano, encaminada a preservar la integridad del depósito de la fe, evita saludablemente que el espíritu se deje engañar por el prestigio científico. La «concepción científica» relativa a los orígenes humanos y a las condiciones en las cuales tuvo lugar el despertar de la conciencia espiritual del hombre no ha sido aún perfectamente discriminada del recurso a hechos inciertos, y las reconstrucciones imaginativas a que ella se limita en cuanto concierne a los hechos íntimos de la conciencia en nuestros primeros antepasados tienen muy poco que

ofrecer, sea en apoyo, sea en contra de las afirmaciones esenciales de la fe católica referentes al drama espiritual de la humanidad primitiva y sus consecuencias para el conjunto de las generaciones humanas. Que el primer hombre haya sido el Adán, lleno de la belleza y de las perfecciones concebidas por la teología y por el arte cristiano tradicionales o que haya sido el ser corporal psicológicamente muy próximo todavía a lo que un antropoide nos permite imaginar, no hay por eso en el fondo ni más ni menos dificultades para que sea el sujeto de los acontecimientos religiosos que la Escritura nos cuenta y que la teología tiene el encargo de meditar. Espontánea o modificada por la entrada en escena de ciertos datos científicos, la imagen de la condición humana pone inmediatamente a prueba lo que toca a la intimidad de la conciencia y de sus posibilidades religiosas ante Dios mucho más de lo que a veces nos sentimos inclinados a pensar. A este respecto las decisiones del magisterio nos invitan a una mayor sobriedad y a una mayor verdad.

Aparición de los caracteres humanos y causalidad divina en el origen del hombre.

De cualquier modo que estudiemos científicamente la génesis del ser humano, será agotarse en vanos esfuerzos el intentar descubrir empíricamente un hecho tal como la aparición del alma espiritual. Porque precisamente este hecho no se deja reconocer más que desde dentro, por decirlo así, una vez que, presente ya, se manifiesta de modo evidente, sea por la adquisición de conciencia del sujeto, sea por la conducta que irrecusablemente lo traduce al exterior. Así el alma de cada ser humano no manifiesta ni deja reconocer su espiritualidad más que posteriormente a su despertar en el seno del individuo; ni su aparición en el ser ni el instante inicial de su actividad podrían ser objeto de un inventario experimental. Y así sucede *a fortiori* cuando nos remontamos a las fuentes originales de la humanidad. Desde el punto de vista descriptivo, el naturalista jamás alcanza, por tanto, más que retrospectivamente un hecho que en apariencia se ha producido «de modo enteramente natural» en un momento del tiempo que no puede ser señalado con precisión. Ya los teólogos clásicos conocían bien las discusiones sobre la animación del feto y su insolubilidad desde el punto de vista de la ciencia fisiológica. Esto no les impedía en modo alguno sostener la intervención de la causalidad divina muy especialmente creadora del alma humana en razón de su espiritualidad trascendente al universo de los cuerpos, inmaterialidad reconocida de muy diversa manera que por un método genético de diferenciación. El caso de la humanidad en general no es, al fin de cuentas, más que una transposición, a los orígenes mismos del linaje humano, del caso del embrión individual.

La teología de Santo Tomás sienta como principio que el acto generador de los padres no alcanza más que al alma sensitiva,

mientras que la acción creadora particular de Dios despierta en el seno del ser humano las dimensiones de una conciencia espiritual. La acción divina viene a insertarse de pronto en el interior del dinamismo generador del individuo. Nada impide por tanto admitir algo enteramente semejante en los orígenes mismos de la especie humana, supuesto un tronco animal suficientemente preparado en su psiquismo sensible para esta efusión decisiva del ser espiritual. De la modalidad de tal efusión es dueño absoluto el Creador, que obra a su arbitrio, sin que la ciencia que posteriormente vuelve sobre el hecho pueda discernir empíricamente el límite entre la interdependencia que liga al ser humano naciente a la animalidad, de la cual emerge, y el brote espiritual que lo diferencia radicalmente de la animalidad. En cuanto a las razones en virtud de las cuales hay que mantener esta creación original del alma humana por Dios son, en conjunto, exactamente las mismas que la teología clásica ha puesto en juego a propósito de cada alma individual, y con más validez todavía.

Se padece, por tanto, algo de hipnotismo sobre el problema cuyas exterioridades físicas no importan en definitiva gran cosa para lo esencial de la cuestión. Que la creación del hombre sea la transformación súbita de una estatua de arcilla en ser viviente, o bien la aparición, indiscernible empíricamente, de los comienzos del ser espiritual en un tronco orgánicamente animal, siempre habrá que afirmar el origen divino del ser humano, por razones que miran más bien a aquello que el hombre manifiesta ser que no al modo particular según el cual aquello que es ha podido comenzar en él. Una vez más la creación se manifiesta aquí independiente de las formas según las cuales la causalidad divina ha querido disponer los pasos propios de las causas segundas suscitadas para servir a su designio esencial.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre los datos actuales de la ciencia, véanse :

M. GRISON, *Témoignage de l'univers*, Beauchesne 1948.

R. BOISGELOT, *L'homme et l'univers, leur origine, leur destin*, Bruxelles 1946.
Es obra de fácil lectura.

Sobre la evolución, ver en particular :

F. M. BERGOUIGNIUX, *Harmonies du monde moderne*, Didier 1945, y *Esquisses du mystère de la vie*, Éd. de la Revue des jeunes, París 1945.

DE SAINT-SEINE, *Découverte de la vie*, Gallimard, París 1947.

MGR. BRUNO DE SOLAGES, *La pensée chrétienne face à l'évolution*, Toulouse 1947.

C. ARAMBOURG, *La genèse de l'humanité*, Coll. "Que sais-je?" n.º 106, PUF, París.

E. GUYENOT, *L'origine des espèces*, ibid. 141.

G. MONTANDON, *L'homme préhistorique et les préhumains*, Payot, París 1943.

Sobre la teología de estas cuestiones, ver :

ALEJANDRO ROLDÁN, S. I., *Evolución*, Edit. Atlántida, Barcelona 1950.

CARD. ERNESTO RUFFINI, *La teoria della evoluzione secondo la Scienza e la Fede*, Orbis Catholicus, Roma 1948. Véase una reseña de esta obra en CT LXXVI (1949) págs. 312-316.

G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée 1947.

J. MOURoux, *Le sens chrétien de l'homme*, Aubier, París 1945.

A. HARTMANN, *Sujeción y Libertad del Pensamiento Católico*, Herder, Barcelona 1955.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS, por A. M. M.

Son numerosos los temas teológicos que, con toda naturalidad, se encadenan con la historia de la creación (*Génesis* 1 y 2). - 1. El tema de los orígenes: origen del mundo, de la vida, del hombre, del pecado, etc. - 2. El tema de «la evolución» y de la historia. - 3. El tema del sentido de las realidades materiales en relación con el hombre. - 4. El tema del descanso.

1. Los orígenes.

Comparar la cosmogonía bíblica con las cosmogonías paganas o contemporáneas. Explicar a la luz de esta comparación la forma del relato bíblico, los elementos del universo en cuestión. Señalar, a la vez, lo que no se encuentra en las cosmogonías extranjeras. Trascendencia de la revelación.

Ciencia y revelación. ¿Admite la ciencia de hoy la visión del mundo (tierra plana, apoyada sobre las aguas, etc.) que supone el relato bíblico? Revelación e inerrancia. ¿A qué se refiere la inerrancia? Revelación y sincretismo. ¿Qué es el sincretismo? ¿Nos autoriza la revelación a descubrir en la Biblia un apoyo cualquiera para las conclusiones científicas de la cosmología, de la biología, de la física, de la psicología, del psicoanálisis, de la moral natural, etc.? ¿Habrá que establecer bajo este aspecto, alguna diferencia, entre las diferentes ciencias? ¿Es indiferente nuestra fe respecto de las diversas actitudes científicas sobre el origen del mundo: átomo primitivo, primera nebulosa, etc.? ¿El mundo tuvo comienzo, o es eterno?

¿El tiempo es algo creado? El tiempo y el instante presente. El tiempo y la eternidad.

2. La evolución y la historia.

Los datos actuales de la ciencia referentes a la evolución ¿son todos compatibles con la revelación? ¿Son permitidas todas las hipótesis sobre el devenir cósmico, sobre el origen de la vida, sobre el origen del hombre?

Precisar el contenido de la revelación en las dos palabras «Adán» y «Eva». Génesis y poligenismo: ¿son compatibles?

¿Se puede admitir una evolución tal de la humanidad, que llegue a realizarse una «especie» nueva de ser «humano» (física y espiritual) engendrada, como piensan algunos, por el colectivismo?

Significación del tiempo en la historia de la humanidad. ¿Existe un progreso indefinido, una marcha incesante hacia un mundo mejor? ¿Existe, por el contrario, un retroceso? ¿O bien el mundo «gira en redondo»? Distinguir y precisar las nociones de *tiempo físico*, *tiempo de la historia* (o tiempo de la humanidad en devenir) y *tiempo de la salud*. ¿Hay progreso de la misma manera y paralelamente en estos tres tiempos? ¿Impone la concepción cristiana del tiempo algunas determinaciones a la concepción de la historia? ¿Existe acaso un nexo entre el tiempo físico, el tiempo de la historia y el tiempo de la salud (habría nexo si

La octava de la Creación

por ejemplo la extinción natural del sol coincidiese con una nueva etapa de la humanidad y con la parusía: retorno de Cristo, renovación de la tierra y de los cielos, resurrección), o hay por el contrario que sostener una heterogeneidad absoluta? ¿Existen argumentos bíblicos que permitan concluir de una manera optimista o pesimista en lo que se refiere a la evolución del hombre? Cf. a este propósito D. DUBARLE, *Optimisme et pessimisme devant ce monde*, éd. de la «Revue des jeunes», Paris. La aparición del mundo nuevo de que habla San Pablo ¿debe entenderse únicamente en un sentido espiritual?

Las grandes etapas del tiempo de la salud: La creación y el paraíso terrestre, Cristo, la parusía. ¿Se podrán descubrir en el tiempo físico y en el tiempo de la historia rastros del “paraíso terrestre”? ¿Se encuentra afectada de sincretismo toda investigación de esta índole? ¿Cómo habría de comprenderse el paraíso terrestre en una concepción del tiempo de la historia que no reconociera un puesto para él? En otras palabras, ¿podría aun comprenderse el relato bíblico sobre el paraíso si la historia llegara a negar la existencia de tal lugar y de tal estado sobre la tierra? ¿Es esto posible? ¿Pueden encontrarse en la evolución de la conciencia humana algunas trazas del tiempo de la salud antes y después de Cristo? ¿Podrá decirse que el hombre ha ido adquiriendo progresivamente conciencia de su estado espiritual desde su creación hasta Cristo? ¿Qué lugar ocuparía el pecado en tal perspectiva? ¿Debe sostenerse, al contrario, que la conciencia no ha podido evolucionar? ¿Puede hablarse de un progreso en el tiempo de la salud del mismo modo antes y después de Cristo?

3. La significación del mundo.

En tercer lugar se ofrece a nuestra consideración la creación en sí misma. Frente a ella el hombre es a la vez pasivo y activo.

a. En cuanto *pasivo* admira, es seducido. San Pablo declara que «desde la creación del mundo, las obras de Dios hacen visibles a la inteligencia sus atributos invisibles» (Rom 1, 20). Así la belleza del mundo debe normalmente conducir a la belleza de Dios. ¿Cómo se explica que la belleza del mundo ocupe un puesto relativamente precario en el pensamiento cristiano y desempeñe por el contrario un papel tan importante en el pensamiento pagano e incluso en el pensamiento religioso de todos los tiempos fuera del cristianismo? ¿No suena un poco a pagana aun hoy día cualquier ponderación detenida de las bellezas de la naturaleza? De la belleza de la mujer, por ejemplo, no se habla más que cuando la Iglesia canta, con las palabras del *Cantar de los Cantares*, en honor de la Santísima Virgen.

Habría sin embargo que señalar aquí algunas excepciones, y una al menos que inmediatamente se nos ocurre: San Francisco de Asís, el cantor de la naturaleza, autor del *Cántico al Sol*.

¿No habrá en esto, aparte las excepciones, y sobre todo en estos últimos siglos, una laguna? ¿Nuestra teología no tiene, en este campo, algo que renovar? ¿Ha asistido suficientemente a la escuela de ciertos autores inspirados: el autor del libro del Génesis, de Job, del Eclesiástico, etc.? Indudablemente hay que establecer sus diferencias entre el pensamiento pagano y el cristiano en lo que toca a la belleza de las cosas y de los seres.

Es cierto que este mundo es provisorio, que su belleza es efímera, y que, en espera de la resurrección, el mundo está por siempre crucificado para el cristiano y el cristiano para el mundo (Rom 6, 14). Pero una sana teología no debe dejar escapar ningún elemento dialéctico de la realidad.

b. Frente a la creación el hombre es también *activo*. No deja la materia donde está. Se aplica al trabajo y transforma poco a poco su morada terrestre. Aquí se inserta la teología del progreso y, de una manera más general, la teología del trabajo.

Hay que advertir que el trabajo ha sido muy poco estudiado por los teólogos antiguos. En la *Suma Teológica* de Santo Tomás, a pesar de su apariencia exhaustiva, no hay ninguna cuestión sobre el trabajo (lo que se dice sobre la estudiosidad no alcanza más que incompleta e imperfectamente lo que nosotros comprendemos bajo el nombre de trabajo) y no hay ningún artículo sobre el vicio contrario que nosotros llamamos pereza (la *acedia* no corresponde a la misma realidad; la *segnities* que Santo Tomás define «la huida de la acción por temor a un trabajo excesivo» en I-II, q. 41, a. 4, c., es solamente mencionada). La teología del trabajo como realidad humana y como virtud está por tanto sin hacer. Cf. a este propósito CHENU, *Spiritualité du travail*, Éd. du Temps présent, y *Pour vivre heureux, travaillons ensemble*, Coll. du Peuple, PUF, y E. MASURE, *Théologie du travail*, «La Vie Spirituelle», 1 de septiembre de 1937, págs. 65-79, y de una manera general el número entero de esta revista consagrado al trabajo. Todo lo que hay de válido en el pensamiento marxista debe ser tomado y explotado aquí. Así la primera tarea del teólogo será la de circunscribir y definir una noción tan compleja.

Una dialéctica en la cual el trabajo se encuentra opuesto al capital tiene tendencia a no ver en el trabajo más que cierta actividad industrial. En el extremo opuesto, ciertos marxistas, deseosos de construir una economía en la cual el capital ni siquiera sea nombrado, atribuyen la realidad «trabajo» a todo acto incluso intelectual, incluso contemplativo, si así se puede decir, y a todo ser incluso material. Un marisco representa un «trabajo» de la naturaleza y puede por consiguiente ser medido por unidades de trabajo. Lo mismo una perla, una montaña, etc. Donde no hay trabajo no hay ser. «Trabajo, luego existo», tal es la fórmula extrema de cierta posición marxista. ¿Puede la teología lanzarse por este camino?

Si en efecto el teólogo acepta definir el trabajo en el sentido más amplio de la palabra como actividad, la *πρᾶξις* de los griegos, esta actividad no ha sido nunca considerada por los teólogos o los Padres de la Iglesia como la primera. Se la considera al contrario como un medio, una ascesis, una disposición favorable a la adquisición de las virtudes o de la contemplación, etc. ¿No es minimizar el valor del trabajo el reducirlo al rango de ascesis y de disposición para la virtud o para el conocimiento, e incluso a una reparación o una consecuencia del pecado?

Existe finalmente un último problema presentado por los descubrimientos modernos. Nadie ha negado al hombre hasta hoy el poder de «dominar la tierra» y de transformarlo todo como le parezca. Pero he aquí que ciertas invenciones le infunden miedo. ¿Es cierto que el hombre tiene el derecho de «tocarlo todo», de transformarlo todo indefinidamente hasta llegar a reemplazar aquí o allí a la naturaleza? El efecto del trabajo puede quebrantar las condiciones antiguas de la existencia humana en la superficie del globo y crear un ser social muy diferente del que existía hasta ahora. El trabajo no presenta, por tanto, problemas solamente en su estructura y en su organización (horas de trabajo de los obreros, seguridad, higiene, habitación, familia, justicia, cooperación con el capital, etc.), sino también en su finalidad (urgencia de ciertos trabajos — fabricación de bombas mientras que hay hombres que mueren de hambre o carecen de vivienda —, creación de máquinas y de industrias que en algunos años trastornan la economía de un país y lo hacen pasar a un nuevo estado social, demográfico, etnológico, cultural e incluso religioso, etc.). El problema del trabajo implica toda una teología del riesgo. ¿Puede ser asumido por la teología lo que la técnica americana llama «el riesgo calculado»?

Todos estos problemas u otros análogos los volveremos a encontrar en moral; pero era conveniente que fuesen planteados desde ahora.

4. El descanso.

Y Dios descansó el séptimo día. ¿Cuál es el sentido de este versículo? ¿Cuál es en primer lugar la intención del autor? ¿Trata de enseñar algo acerca de Dios, o más simplemente quiere proponer un determinado ejemplo a la conducta de los hombres? Declarar el sentido literal que concierne:

a. A Dios mismo. ¿Puede distinguirse en Dios una actividad y un reposo? Si no es así, explicar en qué la actividad divina puede ser llamada reposo y en qué el reposo divino puede ser llamado actividad. Teología del reposo divino, de su bienaventuranza, ejemplar de la bienaventuranza humana.

b. Al hombre. Teología del descanso, de las vacaciones, del ocio. ¿Es obligatorio para el cristiano el ritmo de un día de descanso por cada seis días de trabajo? ¿El cristiano está ligado como el judío a la institución de este ritmo? En un país que estableciera otro ritmo, por ejemplo un día de descanso por cada diez días, ¿el cristiano debería someterse? ¿Cuál es el motivo del descanso para un cristiano? ¿Quedan abolidos los motivos del reposo sabático por el hecho de que el cristiano no descansa ya generalmente el séptimo día (sábado) sino «el día siguiente al sábado»? Trasposición de estos motivos al cristianismo. Objeto de descanso: ¿Exige el descanso mismo cierta ascesis? Descanso del trabajador manual. ¿Es cristianamente aceptable el descanso del trabajador si no conduce a una cultura del espíritu? ¿Y del trabajador intelectual? Papel de los sentidos en el reposo (sentidos externos, internos, incluso sensualidad en cuanto realidad positiva y buena) y en función de las diversas categorías de personas que descansan (casados, religiosos, niños...). Teología del placer, del teatro, de la danza, del concierto, del cine, de la radio, de la televisión. Teología del deporte, de la cultura física. Teología de la imagen, del gráfico, del periódico, de la revista y del libro. Teología, en fin, de la cultura espiritual propiamente dicha, de los ejercicios espirituales. ¿Cómo puede la vida interior ser ayudada y reconfortada por los espectáculos exteriores (música y vida interior, imágenes y vida interior, etc.) y cuál es el límite de estas ayudas?

Significación del descanso cristiano. Extraer de la liturgia dominical los elementos de una «escuela cristiana del descanso». Mostrar que el culto no es todo el descanso, que él mismo está ordenado a otra cosa: la vida divina de nuestras almas.

Séptimo y octavo días. Distinguir el reposo judío y el reposo cristiano. Teología del domingo. Casuística cristiana de los trabajos permitidos en domingo; significación, espíritu. Domingo de resurrección; por qué celebrar semanalmente la resurrección (pasada y por venir); significación de este memorial. Domingo y bautismo; elementos de la liturgia dominical que se relacionan con el bautismo, su significación. Domingo y Eucaristía; Eucaristía y maná; mostrar la significación del domingo como viático de la Iglesia peregrinante. Domingo y alegría: teología de la alegría cristiana; cómo alimentar y cultivar la alegría. Alegría y penitencia; alegría y pecado (¿puede aliarse la alegría con la tristeza de quien ha pecado y se sabe pecador?); alegría y crucifixión. Domingo y apostolado. Domingo y familia. Domingo y acción católica. El domingo del sacerdote (su descanso); domingo y vida parroquial, liturgia parroquial, etc. Domingo y retiro espiritual; teología del «retiro cerrado», tradición de la Iglesia sobre los ejercicios espirituales; su utilidad, sus medios; método de los ejercicios. ¿Puede darse una sistematización de la pastoral de los ejercicios? Sus peligros. Espíritu cristiano, objeto y sentido de los ejercicios, sus fundamentos bíblicos y patrísticos.

Preparación del domingo. El sábado y la Santísima Virgen; sentido, tradición, base litúrgica de esta yuxtaposición. El sábado y la oración, las vigiliars parroquiales, familiares; la oración en familia. El sábado y la confesión.

Dios crea

Significación escatológica del domingo. Domingo y retorno de Cristo; teología patristica del «octavo día»; fundamentos bíblicos de la teología del octavo día; sentido de la asamblea dominical para oír misa en esta perspectiva; parábola de las que aguardan al Esposo para las bodas. El reposo de Dios en la Epístola a los Hebreos. Escatología y tiempo presente: mostrar que la vida cristiana es una vida adentrada ya en el reposo de Dios; vida y descanso; ¿recompensa-reposo? Inténtese descubrir la intención escatológica del autor del Génesis, 1 y 2; mostrar (por medio de otros libros de la Biblia) los fundamentos escriturarios de la doctrina según la cual los cap. 1 y 2 del Génesis contendrían una enseñanza escatológica sobre el paraíso futuro. ¿Es cosa constante en la enseñanza de los profetas que la esperanza de los bienes futuros se funde sobre una misericordia pasada de Dios? Presentar ejemplos

El sexto día Dios creó al hombre.

La reflexión teológica se desarrollará aquí en dos apartados.

1. ¿Qué es el hombre desde el punto de vista de Dios? Es el tratado teológico del hombre, del que nos ocuparemos en nuestra primera parte.

2. ¿En qué estado hubiera quedado el hombre si no hubiera pecado? O si se quiere, ¿en qué estado estaba el hombre antes de pecar? Este estado, al que se llama «estado de justicia original», será estudiado en la segunda parte.

El P. B. Hansoul trata la primera parte, el P. I. Dahmais la segunda.

Capítulo VIII

EL HOMBRE

SUMARIO:

Págs.

A. ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA DEL HOMBRE, por B. HAN-	
SOUL, O. P.	574
I. NATURALEZA Y DESTINO	574
II. EL ANTIGUO TESTAMENTO	576
1. Los relatos del Génesis	576
2. Nota sobre la terminología del Antiguo Testamento	578
III. EL NUEVO TESTAMENTO	579
1. Los Evangelios	579
2. Las epístolas paulinas	580
La significación del <i>pneuma</i>	581
La conciencia	582
El hombre nuevo	582
IV. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DEL HOMBRE	583
1. La Didakhé y los Padres apostólicos	583
2. Los defensores de la fe en el siglo II	584
3. Tertuliano	585
4. Clemente de Alejandría	586
5. Gregorio de Nisa	587
6. Orígenes	588
7. San Atanasio	589
8. San Agustín	590
9. La imagen de Dios según Santo Tomás	593
V. SÍMBOLOS Y PROFESIONES DE FE	593
VI. EL DOGMA Y EL MAGISTERIO ECLESIASTICO	594
1. Definiciones concernientes al origen del alma	594
2. Definiciones concernientes a la naturaleza del alma	595
VII. PRINCIPIOS DE UNA SÍNTESIS DOCTRINAL	597
1. Puntos esenciales de la doctrina católica del hombre	597
2. El hombre considerado como criatura	598
3. El hombre y el mundo corporal	599
4. El hombre social	600
5. El hombre y lo sobrenatural	601
6. La libertad y la gracia	602
7. La condición del hombre	603
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	604
BIBLIOGRAFÍA	606

	<u>Págs.</u>
B. LA JUSTICIA ORIGINAL, por I. H. DALMAIS, O. P. ...	606
I. INTRODUCCIÓN	606
II. LOS DATOS DE LA ESCRITURA	607
1. El Génesis	607
2. La Sabiduría ...	610
3. San Pablo	611
III. LA TRADICIÓN .	612
IV. TEOLOGÍA DEL ESTADO ORIGINAL	614
1. El hombre imagen de Dios	614
2. La amistad divina	615
3. La herencia de los bienes divinos	616
CONCLUSIÓN	618
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS .	619
BIBLIOGRAFÍA	620

A. ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA DEL HOMBRE

por B. HANSOUL, O. P.

I. NATURALEZA Y DESTINO

1. Situar al hombre con relación a Dios, a la luz de la palabra divina y la enseñanza de la Iglesia, he ahí la tarea de una teología del hombre.

Podemos abordar al hombre bajo dos aspectos: el de su naturaleza y el de su destino, pero es preciso guardarse de aislar cada uno de estos aspectos como si tuviesen algún valor por sí solos. La naturaleza y el destino no se superponen en el hombre; son más bien la expresión del misterio único de su ser.

Comprobamos en primer lugar que sólo en el hombre podemos hacer esta distinción. Todo ser tiene una naturaleza; no puede ser concebido sin ella. Su naturaleza le asigna un lugar, una función a llenar en el conjunto del universo. Basta que sea cristal de sal para tener sabor alcalino, que sea flor para perfumar, abeja para buscar su botín. No tenemos nada que esperar de ellos fuera de su presencia en el mundo. Existe una fuerza en las cosas que colma por sí misma el margen abierto en toda realidad entre lo que es y lo que debe ser.

No es lo mismo en el hombre. Para él no es suficiente ocupar un espacio en el vacío ni responder a sus necesidades biológicas. Con esto nos ofrecería el espectáculo, no de un animal perfeccionado, sino de un ser caído de su verdadero destino. El solo hecho de estar en el mundo no determina en él la acción que le realizará totalmente. El hombre debe realizarse a sí mismo y tiene la responsabilidad de esta tarea. Cuando un objeto inanimado no cumple su

cometido, se le arroja fuera, y el universo lo absorbe. Se eliminará así hasta la posibilidad de una acusación. En cambio el hombre debe responder de sus actos, y esta exigencia para con él nos revela su dignidad.

Atribuir un destino al hombre equivale a elevarle sobre todos los valores que hemos ido encontrando antes de llegar hasta él.

Naturaleza y destino no pueden definirse más que lo uno por lo otro. El destino del hombre es la integración, la realización perfecta de su naturaleza. La naturaleza es límite dentro del cual cumple su destino. Las dos palabras expresan, pues, la estructura dinámica del ser humano.

2. Estos dos aspectos de la naturaleza y del destino están tan íntimamente unidos entre sí, que toda reflexión que tienda a aislarlos es prácticamente imposible, al menos en el caso de que se quiera interpretar al hombre en su ser total.

¿Se considera al hombre como esencialmente obrero según las doctrinas del marxismo? Su destino consistirá en transformar el mundo material por medio de su trabajo y cifrar su última felicidad en el advenimiento de una sociedad y una economía que responda a las necesidades de cada uno. ¿Es el hombre un nudo de contradicciones insolubles, una amalgama de absurdos según lo pretenden los existencialistas? En ese caso no habrá más solución que desenvolverse en un mundo en el cual se encontrará irremediamente abandonado.

3. El afirmar que estos dos aspectos van unidos, que son complementarios, que son inseparables en una visión total del hombre, no debe llevarnos a fundir lo que es distinto. Por lo demás unión y complemento no son posibles más que entre términos que tengan cada uno su propia entidad.

Hay ciencias que no consideran más que la naturaleza del hombre: se extienden desde la química orgánica hasta la psicología racional. Hay otras directamente dedicadas a la consideración de su destino: la moral y las ciencias religiosas. La razón humana ha escrutado los dos niveles y todas las inquietudes del hombre se han centrado siempre sobre este doble interrogante: ¿qué soy yo?, ¿cuál es mi destino?

4. Éste es el lugar en el cual la teología católica tiene asignado su papel. Dios ha hablado. No se ha tomado el cuidado de decirnos explícitamente cómo hemos sido hechos según el plan de la naturaleza. Nos dice lo que espera de nosotros.

Lo que distingue la religión cristiana de otra cualquiera, lo que la eleva sobre las demás, es la palabra de Dios proferida, no sólo por los profetas, sino por su Hijo, que nos ha sido enviado. Dios mismo nos va a enseñar cuál es nuestro destino. Este destino no es realizable más que en función de la naturaleza que Él nos ha dado precisamente para cumplirlo.

II. EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Los relatos del Génesis.

El texto del Génesis concerniente a la creación del hombre es uno de los temas fundamentales de la antropología cristiana. Hay en el Génesis un doble relato, ampliamente explotado en las homilias patrísticas. No nos corresponde hacer su exégesis sino solamente sacar a la luz aquello que servirá de base a la enseñanza cristiana.

He aquí los dos textos fundamentales:

1) Cap. 1, vv. 26 y 27:

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y que tenga dominio sobre los peces del mar, sobre los pájaros del cielo, sobre los animales y sobre toda la tierra, y sobre los reptiles que se arrastran sobre ella. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a la imagen de Dios; los creó varón y hembra.

2) Cap. 2, v. 7:

Yahvé formó al hombre con el polvo de la tierra, sopló en su rostro un soplo de vida y el hombre se convirtió en un ser viviente.

Es preciso señalar en estos dos relatos y su indispensable contexto esta excelencia del hombre respecto a todas las demás criaturas.

1. La palabra que el escritor sagrado pone en los labios de Dios cuando preludia la creación del hombre es de un tono diferente al que usa cuando separa los elementos y da la existencia a todos los seres que preceden al hombre. En lugar de la fórmula imperativa una solemne sentencia: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Toda creación anterior parece preparar el advenimiento del hombre.

2. El hombre se nos aparece como el soberano del dominio creado por Dios. Reina sobre los peces del mar, sobre los pájaros del cielo y sobre todos los animales de la tierra (1, 26). Dios, después de haber bendecido la obra maestra de su creación, invita al hombre y a la mujer a utilizar el servicio de la tierra y a reinar sobre los seres que la pueblan (1, 28). La insistencia del relato se afirma a medida que progresa. Toda hierba y toda planta, todo animal viviente será el alimento del hombre, el medio de su subsistencia (1, 29-30). La segunda narración, bajo otra forma, contiene la misma semejanza. Dios convoca a los animales de la creación delante del primer hombre para que les dé un nombre; lo que demuestra la autoridad del hombre sobre todo este sector de la creación (2, 20 - 21).

3. El segundo relato de la creación es menos original que el primero y revela considerable dependencia de ciertas concepciones mitológicas. El tono es en él más material y más antropomórfico

que el del primero. Dios hace al hombre del polvo de la tierra y sopla sobre su rostro un soplo de vida. Siendo el segundo relato más rudimentario que el primero, nos parece arriesgado completar el uno con el otro a la manera de una explicación. Lo que distingue en el segundo relato al hombre de las otras criaturas es la vida que Dios sopla sobre su rostro, mientras que, en el primero, los animales son asociados a la idea de alma viviente y lo que distingue al hombre es la imagen y la semejanza de Dios.

4. La creación de la mujer nos es presentada como posterior y subordinada a la del hombre. Esta dependencia se refleja hasta en la misma forma de las palabras. Hombre en hebreo se dice: *îsch*, y el término que aquí tenemos para designar a la mujer es *îschâh*. Esto es lo que da todo su valor a esta afirmación del Génesis que ninguna traducción puede expresar: «Ésta se llamará mujer (*îschâh*) porque ha sido sacada de un hombre (*îsch*)» (2, 23). El texto de la Vulgata ha conservado el juego de palabras: «Haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est».

Es preciso ver en esta supremacía del hombre sobre la mujer, un reflejo de las condiciones sociales contemporáneas del relato. En San Pablo volvemos a encontrar esta sumisión de la mujer al hombre y en la Edad Media esta idea será llevada al extremo, extendiendo esta inferioridad hasta el mismo plano de la naturaleza, si bien no en su orden esencial.

En la interpretación del Génesis y sobre el alcance de su enseñanza, nos falta sobre todo el apoyo de un comentario cuya elaboración es a todas luces extremadamente delicada. Así pues trataremos de asirnos, cada vez que citemos el texto sagrado, a su carácter esencialmente religioso. Desde este solo punto de vista podemos sacar la conclusión de que, según el Génesis, el hombre ocupa a los ojos de Dios una situación de preeminencia sobre toda otra criatura. El hombre fué creado por Dios, pero el escritor sagrado no se preocupa de darnos el detalle metafísico de esta creación. El hecho mismo de la dependencia de todas las cosas con relación a Dios es suficiente demostración. Lo que eleva al hombre más allá de toda criatura es que Dios lo ha creado a su imagen y semejanza. En esto se funda la superioridad del hombre. Su libertad está implícitamente incluida según nos lo hace presumir su responsabilidad frente al bien y el mal. Pero nada hasta ahora nos permite deducir en función del texto una afirmación explícita de la espiritualidad y de la inmortalidad tales como actualmente las concebimos.

En una colección de *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, M. Paul Humbert ve en la «semejanza» una restricción de la «imagen» y no, como quieren algunos, un enriquecimiento sobrenatural.

Para K. L. Schmidt,¹ el término de imagen implica una participación en la vida de Dios, pero una participación que no viene del hombre mismo, sino de Dios.

1. En *Der Mensch*, "Eranos" xv.

Otro texto del Génesis (9, 1-7) reanuda los temas esenciales del primer capítulo. Voto de fecundidad, dominación sobre todas las cosas y, sobre todo, un precepto que indica claramente la diferencia entre el hombre y los demás seres dotados de vida. «No comeréis carne con su sangre, y de vuestra sangre, que es vuestra alma, yo pediré cuenta... Cualquiera que haga verter la sangre del hombre, por el hombre será vertida la suya, ya que Dios ha hecho al hombre a su imagen.» Concepción muy material es esta del alma alojada en la sangre de todo ser viviente. Pero lo que eleva al hombre sobre todos ellos es la imagen de Dios impresa en su alma.

Este texto, así como el del Génesis, 5, 1-3, parece sugerirnos que la imagen de Dios se conserva en toda la humanidad.

2. Nota sobre la terminología del Antiguo Testamento.

No siendo el fin de los libros sagrados el instruirnos sobre la naturaleza del hombre sino sobre su fin religioso, no encontramos en el Antiguo Testamento la enseñanza sistemática de una antropología. La Biblia tiene evidentemente un vocabulario antropológico que no se esclarece más que por el doble contexto literario y religioso. Según este vocabulario, tres elementos concurren a integrar la naturaleza humana: el cuerpo o carne (*basar*), el alma (*nephesch*) y el espíritu (*ruâh*). La oposición de la carne a los otros dos términos es constante a través de todas las narraciones del Antiguo Testamento. En cambio las relaciones entre el alma y el espíritu son muy difíciles de dilucidar. Descubrimos sin embargo cierta tendencia a establecer una conexión entre el alma y la vida terrestre del hombre, entre el espíritu y la posición del hombre respecto de Dios. El alma, o *nephesch*, está concebida de manera muy materialista, localizada en la sangre e identificada con ella. Vida animal y terrestre, tal es probablemente la significación real de *nephesch*. La palabra desempeña a veces el papel de un pronombre personal. Por ejemplo: tu alma vive, en lugar de: tú vives (1 Reg 1, 26; 17, 55). En cuanto al espíritu, expresa con frecuencia una acción particular de Dios sobre su criatura. Creemos que sería un error buscar en la palabra y en la cosa significada una facultad psicológica del hombre en lugar de una intervención eficaz por parte de Dios y un sometimiento a esta intervención por parte del hombre. Añadamos aún, con precisión terminológica, que la palabra *adam* utilizada como nombre propio del primer hombre, la volvemos a encontrar con una significación colectiva como término genérico expresando la raza humana.

Comprobamos que el tema de la imagen de Dios no aparece más que raramente en el conjunto del Antiguo Testamento. Sin embargo, lo encontramos, entre otros, en el libro de la *Sabiduría* (2, 24), en unión con la inmortalidad, la incorruptibilidad del hombre. La versión de los Setenta insiste en la profundidad de esta semejanza: «porque Dios ha creado al hombre incorruptible a imagen

de su propia naturaleza». La muerte es la acción del diablo y no afecta más que a aquellos que le pertenecen.

El *Eclesiástico* es el único libro en que se desarrolla un tanto el tema. Se desprende del texto (17, 4-8) que la idea de imagen de Dios implica la soberanía sobre todas las demás criaturas. El hombre está dotado de una inteligencia que le permite discernir el bien del mal y darse cuenta de la grandeza de las obras de Dios. Por esto, el hombre eleva sus alabanzas al Creador. Dios ha puesto en las manos del hombre sus designios (14, 14), es decir, goza de libertad. «El pecado proviene de la facultad de elegir y la gloria del justo estriba en que ha elegido el bien.»²

El privilegio de haber sido creado a imagen de Dios no pone al hombre frente a Él. Le deja totalmente subordinado bajo la autoridad de su voluntad, y nada resume mejor esta situación que estos versículos: «Y ahora bendecid a Yahvé, Dios del Universo, que opera maravillas sobre la tierra, que exalta al hombre desde el seno materno y que hace de él lo que le place» (50, 22; trad. Dubarle).

En cuanto a los elementos constitutivos del hombre: cuerpo, alma y espíritu, expresan con toda evidencia los diferentes planos sobre los cuales se puede juzgar el destino del hombre, y las oposiciones que reinan entre ellos significan menos un dualismo de naturaleza que los términos de un compromiso por el cual el hombre se pierde o se salva. No hay que espiritualizar demasiado la antropología del Antiguo Testamento. Es su destino, su vocación religiosa la que caracteriza a Israel. Esta vocación no implica necesariamente la penetración sistemática del misterio del hombre.

Son numerosos los textos en los que se encuentran las expresiones que hemos mencionado, pero su empleo es tan poco técnico, que su significación hace necesario un examen especial para cada caso.

III. EL NUEVO TESTAMENTO

La idea de imagen de Dios, tal como nos la presenta el Génesis, está totalmente ausente del Nuevo Testamento. No la encontramos en ningún texto de los sinópticos. Tampoco en San Juan, ni en su Evangelio, ni en el Apocalipsis. San Pablo es el único que emplea la *expresión*, y ya veremos cómo la utiliza.

1. Los Evangelios.

Cristo ha venido a salvar lo que estaba perdido. Los Evangelios no son otra cosa que los relatos de algunos episodios del paso de Cristo Redentor entre los hombres. Sin embargo proyectan una clara luz sobre lo que significa el hombre. Forman parte integrante de nuestra condición humana: nuestro destino con relación a Dios, nues

2. A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, pág. 179.

tra caída por el pecado, nuestra restauración en Cristo. El hombre es criatura de Dios, pero superior a toda otra. «¿No valéis vosotros más que los pájaros?... Si Dios viste así la flores de los campos, ¿no hará más por vosotros?» (Mt 6, 26 y 30; Lc 12, 24 y 28).

La semejanza divina atribuida al hombre por el Génesis toma en el Evangelio una amplitud insospechada. No encontramos en él la palabra del Antiguo Testamento; sería preciso quizá, buscar la razón de ésto en la incapacidad de expresar el misterio que Cristo nos revela. Hemos dicho que había motivo para interpretar la imagen de Dios en el Génesis en función del dominio que el hombre ejercía sobre toda criatura. El hombre está hecho a imagen de su Creador, mientras que en los Evangelios la semejanza no está más que implícitamente afirmada en la revelación de una realidad más rica: la paternidad divina y nuestra filiación sobrenatural. La *imago Dei* queda sobrepasada por el *filius Dei*. Se comprende que la revelación de la paternidad divina, punto esencial de la doctrina de Cristo, transforme radicalmente las relaciones del hombre con Dios. El hombre no ocupa en el mundo el lugar de una cosa inerte. Lo sabíamos ya por el Génesis. El Evangelio puntualiza esta relación en la cual el amor debe responder al Amor y esto nos da luz sobre lo que realmente somos a los ojos de Dios.

El amor paternal que Dios nos profesa es el que nos ha llamado a la existencia para que realicemos nuestra vocación sobrenatural de hijos adoptivos de Dios. El amor a nosotros mismos ha podido ser causa del fracaso de este plan divino, pero una vez más el amor de Dios nos restituye lo que habíamos perdido. El hombre no es digno de estima a causa de su naturaleza, ni siquiera por su vocación primitiva. Su dignidad radica en el gesto de Dios salvándole de esa pérdida. El hombre vale exactamente la sangre del Hijo de Dios hecho Hombre, y el misterio de la Encarnación es la fuente de la profunda renovación de nuestra condición humana.

Nuestra grandeza se manifiesta en el ideal, inverosímil en apariencia, que Cristo nos propone: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Ninguna digresión, en este mensaje divino, nos lleva a consideraciones filosóficas sobre nuestra naturaleza y las facultades con que cuenta para realizarlo. No vamos a detenernos en reflexiones filológicas sobre el texto evangélico. En cuanto a la doctrina, ¿no sería desconocerla el relegarla exclusivamente a un estudio histórico? Por el contrario, ella nos servirá de base para la elaboración de una síntesis doctrinal.

2. Las epístolas paulinas.

Sin estorbo para la acusada personalidad de su doctrina, la terminología antropológica es utilizada con frecuencia por San Pablo, que no se priva de modificar el alcance de ella dándole un contenido específicamente cristiano. «Vae mihi si non evangelizaveró» (1 Cor 9, 16). La exclusiva intención de San Pablo, tal y

como la expresa durante toda su vida, es predicar a Cristo resucitado. Esta predicación tomará la forma humana precisa para hacerla entender al mundo entero. Se servirá de las palabras que oiga a su alrededor, pero serán arrebatadas por el movimiento de su elocuencia nerviosa y directa. Dejaremos a un lado la nomenclatura del lenguaje dicotómico o tricotómico de San Pablo, para detenernos en los dos temas del Nuevo Testamento que son esencialmente paulinos.

En primer lugar la transformación radical de la noción de *pneuma* - *espíritu*. En griego, tal y como se hablaba en tiempos de San Pablo, el *pneuma* expresaba la realidad material pero invisible del viento, del soplo, de la respiración. Éste es el término que el Apóstol utiliza en su mensaje a los hombres rescatados para explicarles lo esencial de su vocación sobrenatural, siendo así que parece el menos indicado para expresar su pensamiento.

Respetando los matices esenciales de su vocabulario, podemos destacar de su doctrina los puntos siguientes:

1) La carne, según San Pablo, implica casi siempre una idea de debilidad.

«La naturaleza, tal y como es en el orden actual, está viciada por el pecado, infectada por la concupiscencia» (Prat).

2) La palabra «alma» expresa el principio de vida, y la mayor parte de los otros significados están ligados a éste, que es el principal.

3) La palabra «espíritu», que en San Pablo sufre una transformación, merece atención especial.

La significación del Pneuma.

Pneuma significa a veces la tercera Persona de la Trinidad; pero cuando se trata del hombre, San Pablo imprime a la palabra una significación completamente nueva, de sentido bien diferente al que tenía para los griegos. Para éstos, la cima de las facultades humanas era el *nous*, en tanto que *pneuma* tenía el sentido más natural de viento, soplo, respiración. En el Antiguo Testamento, ya lo hemos visto, el espíritu es el lugar de la acción de Dios sobre el hombre (a menos que no exprese a Dios mismo). San Pablo permanece fiel a esta tradición judía y transforma radicalmente la noción griega de *pneuma*. «La antigua doctrina del *nous*, la parte más noble del alma, independiente de todo órgano, separable y, como tal, capaz de una vida en sí misma, de una vida eterna, ordenada a la contemplación y, en consecuencia, sede de este espíritu divino, destinada por tanto a dominar en nosotros, a someter a sí todas las potencias inferiores para desembocar en la sabiduría, sola y verdadera meta de nuestros esfuerzos, toda esta tendencia hacia lo divino que de Pitágoras a Séneca se sucede de manera perseverante, he aquí que una palabra auténticamente divina la confirma y la justifica. La inteligencia se convierte en espíritu. Lejos de debilitarlo, nada, quizás, ayuda más a admirar la sabia y suave disposición

del plan divino.»³ Así, gracias a Pablo, gracias al cristianismo, lo que hubo de mejor en el alma pagana encuentra al fin su verdadero sentido.

La conciencia.

Una de las características de la antropología religiosa de San Pablo es la utilización de la idea de conciencia (*syneidesis*). En 2 Cor 1, 12, nos la presenta como rindiendo testimonio. Lo mismo en Rom 9, 1. Pero, ¿de qué es testimonio la conciencia? De la conformidad de nuestros actos a la ley o al libre comportamiento que ellos deben seguir. Es la conciencia la que nos da el criterio de la bondad y de la malicia de nuestros actos, y esclarece también la actividad humana para conducirla en la dirección que le sea más saludable.

San Pablo usa, como lo hace toda la tradición primitiva, el vocabulario que el pensamiento helénico pone a su disposición. Pero hay términos que están cargados al máximo de significación religiosa: así la carne y el espíritu, que representan, en el pensamiento del Apóstol, los planos rigurosamente opuestos sobre los cuales está en juego el destino del hombre. No es porque sea de una determinada naturaleza por lo que la carne es mala. También ella es obra de Dios. Sólo es debilidad y pecado porque el hombre se inclina hacia ella con desprecio del espíritu de Dios.

El hombre nuevo.

La situación del hombre con relación a Dios se revela también en San Pablo en la doble oposición: hombre viejo — hombre nuevo, hombre interior — hombre exterior.

El hombre viejo ha sido crucificado con Cristo a fin de que sea destruido el cuerpo del pecado. Hay que eliminar al hombre viejo en beneficio del nuevo. Hay que desembarazarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, que es imagen del que le ha creado (Col 3, 9-10). Es natural según la doctrina general de las epístolas, que este hombre nuevo sea imagen de Cristo, como Cristo mismo es imagen de Dios. La antinomia hombre interior — hombre exterior tiene el mismo alcance religioso. El hombre interior se adhiere a la ley de Dios, el hombre exterior se somete a la ley del pecado. Sobre el hombre interior actúa la gracia del Espíritu de Dios. Así como el hombre viejo y el hombre exterior están asociados a la corrupción, el hombre interior se renueva de día en día. Las dos expresiones responden a la misma idea. Por la adhesión a Dios y a Cristo el hombre se renueva adquiriendo así su verdadera incorrupción.

3. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pág. 220.

IV. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DEL HOMBRE

La historia de la teología del hombre es demasiado vasta para encontrar cabida en un breve resumen. Solamente asentaremos algunos jalones de la ruta y los diferentes lugares en que éstos irán asentados constituirán, en su conjunto, un cuerpo de doctrina.

En toda la tradición primitiva volvemos a encontrar la terminología profana del pensamiento griego: *nous*, *pneuma*, *psyche*, *sarx*, etc., pero comprobamos en todo la misma transformación: estas palabras están colmadas de un contenido religioso que resulta más importante que el mismo término. Y es la evolución de este contenido lo que más interesa. La antropología cristiana no se ha constituido de una vez; es una realidad viva en perpetua evolución, recubierta de términos aparentemente idénticos a través de los siglos.

1. La *Didakhé* y los Padres apostólicos.

La *Didakhé* o doctrina de los doce apóstoles (fin del primer siglo) es muy sencilla. Dos caminos se ofrecen al hombre: el de la vida y el de la muerte. El que ama a Dios y a su prójimo está en el camino de la vida, vivirá eternamente. Nada explícito en lo que concierne a la naturaleza del hombre. Sólo en el plano de su destino sobrenatural se afirma la inmortalidad. La *Didakhé* no precisa, pues, de qué manera esta inmortalidad está fundada en la propia naturaleza del hombre, ni siquiera habla de la supervivencia del pecador en su condenación. Esta enseñanza religiosa está desprovista de toda precisión especulativa. Tenemos que habérnoslas con un cristianismo vivido y afirmado antes de toda trasposición sistemática a una terminología y una doctrina rigurosamente establecidas.

En la *Epístola de Bernabé* la palabra carne no implica en manera alguna el sentido despectivo que a veces le da San Pablo. Uno de los caracteres esenciales de este escritor es el de ver el cuerpo como el medio utilizado por Cristo para aparecer entre nosotros. No puede, pues, ser malo en sí mismo. Esta orientación cristológica de la antropología cristiana le permite desde el origen sustraerse a ciertas corrupciones dualistas cuya influencia acabará sin embargo por pesar sobre el pensamiento cristiano.

Clemente de Roma construye igualmente su antropología dentro de esta perspectiva cristológica. Si la carne es la parte pasible y corruptible del hombre, Cristo la ha asumido sin embargo para nuestra Redención. Dios mismo nos es presentado como dueño de los espíritus y señor de toda carne. El paso de esta carne por el mundo es breve, pero la resurrección que Cristo le ha prometido es eterna. Debemos considerarla como el templo de Dios y el misterio de la encarnación justifica esta doctrina: «Si Cristo Señor, nuestro Salvador, que fué primeramente espíritu, se ha hecho carne (y nos ha llamado a sí) en esta carne recibiremos nuestra recompensa»

(2 Cor 9, 5). La carne es considerada por Clemente de Roma como una realidad sagrada. Es la revelación del espíritu que está unido a ella como Cristo con su Iglesia (14, 3-5). El espíritu nos abre el horizonte divino y la carne el terrestre.

Ignacio de Antioquía, tomando de nuevo el tema paulino del hombre nuevo, permanece también en la línea religiosa de la antropología primitiva. El hombre nuevo es Cristo, e Ignacio opone la vida según el hombre y según Cristo. Vivir según el hombre implica una elección, al menos implícita, contraria a Dios y su Redención, y es así como vemos nacer una oposición nueva entre *sarx* y *gnome theou*, la carne y el consejo de Dios.

De la *Epístola a Diogneto*, señalemos solamente la célebre oposición del cap. 55: «[Los cristianos] están en la carne pero no viven según la carne». La oposición fundamental del cristianismo dentro de un cierto orden de valores se precisa cada vez más. Ni el cuerpo es malo ni el espíritu es bueno. No valen ni el uno ni el otro mas que en función de su comportamiento respecto a los valores eternos. La enseñanza antropológica en la Epístola a Diogneto es más precisa que cualquier otra. El alma invisible tiene su asiento en un cuerpo visible. El alma está dentro del cuerpo, pero es ella la que lo contiene. El alma inmortal habita en un cuerpo mortal.

2. Los defensores de la fe en el siglo II.

La cultura antigua ha prestado a la Iglesia naciente su vocabulario. Los filósofos paganos se convierten a la doctrina de Cristo. El cristianismo sencillamente vivido va a progresar en el sentido de una doctrina organizada. Surgen problemas cuyas soluciones divergentes aparecerán bien pronto. No bastará defenderse contra el paganismo; habrá además que purificar el medio cristiano. Espíritus eminentes han asumido esta doble tarea para el mayor bien de la Iglesia. Nos ocuparemos solamente de San Justino.

San Justino (100/10 — 163/67). Lo que llama la atención en el conjunto de la doctrina de San Justino es su cuidado en hacer girar toda consideración antropológica sobre las condiciones fundamentales de nuestra salvación y nuestro destino sobrenatural; sobre la resurrección y sobre nuestra inmortalidad. Para él, el hombre se define, según la naturaleza, como un animal razonable compuesto de alma y cuerpo, siendo indispensable la unión entre estos dos elementos constitutivos de la naturaleza humana. Ni el cuerpo ni el alma considerados separadamente son el hombre. San Justino deduce que si Dios ha llamado al hombre a la resurrección es necesario que los dos principios esenciales del hombre sean asociados a esta resurrección.

No obstante, esta inmortalidad no es considerada como una prerrogativa esencial de la naturaleza del alma ya que la inmortalidad es privilegio de Dios. El alma no posee la vida sino en cuanto participa de la vida de Dios. «El alma participa de la vida en el sentido

de que Dios *quiere* que viva.» Justino cree en la inmortalidad del alma de la misma manera que cree en la creación, es decir, que una vez creado el hombre la inmortalidad no se impone con más fuerza que se imponía la creación de éste, antes que todo fuese hecho. Examina sobre todo esta inmortalidad bajo el punto de vista de la retribución futura. Si el alma muriese y sólo los justos fuesen destinados a la vida eterna, la suerte del pecador sería demasiado halagüeña. Como justamente se ha señalado, «la inmortalidad del alma es una exigencia de la moral». ⁴ El punto de vista permanece tan religioso como lo fué en los Padres Apostólicos, pero su justificación tiene su origen en la moral.

Este mismo fundamento moral establecerá la libertad del hombre. Justino opone la libre elección a la necesidad, eliminando ésta por simple comprobación del buen sentido moral. Si nuestras acciones humanas fuesen provocadas por la necesidad, no habría bien ni mal, ni mérito ni culpabilidad. Ahora bien, encontramos estas posibilidades en un acto humano. Comprobamos también que hombres situados en las mismas coyunturas obran en sentidos diferentes. En fin, lo que parece ser el argumento esencial y que da el tono a la doctrina de San Justino es: «El hombre no sería digno de ninguna recompensa ni alabanza, si no escogiese por sí mismo sino por una simple disposición de su naturaleza».

3. Tertuliano.

Entre los escritores eclesiásticos, Tertuliano nos suministra una de las contribuciones más curiosas al problema de la antropología. Es el primero en darnos, en su tratado *De Anima*, una psicología sistemática.

Tertuliano se deja guiar por la fe. Este punto de partida le garantiza contra todas las divagaciones de los filósofos que han agotado, dice él, lo que se puede excogitar de erróneo a propósito del alma, a lo que él mismo añade aún algunos errores.

Con una insistencia particular y bajo fórmulas con frecuencia sugestivas da testimonio de su profunda convicción de la unidad del ser humano: «Vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est, sub quo vocabulo non possint esse nisi cohaerentes». [La palabra «hombre» es en cierto modo el lazo de unión entre dos sustancias engastadas la una en la otra y que bajo este término no pueden más que estar unidas.] Repudiando todo fundamento filosófico, Tertuliano apela al texto del Génesis, pero insiste más sobre el origen y las modalidades del alma que sobre su misma naturaleza. Es al cap. 2 del Génesis (el más rudimentario según hemos visto) al que él se refiere: Dios sopló sobre el rostro del hombre un soplo de vida y el alma vino a ser alma viviente. Denomina pues al alma «soplo de Dios», *Dei flatus*. Tertuliano tenía

4. G. BARDY, *Saint Justin*, en DTC, col. 2268.

a la vista evidentemente las doctrinas paganas sobre el origen del alma, al menos aquellas que defendían su preexistencia. Prueba la materialidad del alma por la acción de ésta sobre el cuerpo. Pues ¿cómo un espíritu puede actuar sobre un cuerpo? El alma no puede ser espiritual. Pero no se atiene de ningún modo al examen puramente racional de esta afirmación. La realidad del castigo corporal tal como el Evangelio nos lo revela en la historia del rico epulón prueba bien que el alma no es inmaterial. El principio teórico que le inducía a hacer estas audaces afirmaciones es el siguiente: *nihil enim si non corpus* (todo lo que existe es corporal); pero el cuerpo humano se distingue de los demás por sus diversas propiedades. El alma es un cuerpo sutil, pero dotado sin embargo de tres dimensiones. Ella anima el cuerpo en cada una de sus partes. No se puede expresar mejor su naturaleza que con la palabra *flatus*. Mientras que *spiritus* expresa más bien una acción superior que se ejerce sobre el alma. Tertuliano distingue igualmente *anima* y *animus*, sin separar enteramente la una del otro. *Animus* se diferencia de *anima* no como una substancia separada de otra, sino a la manera de una substancia y una actividad que le es propia. Admite también en el alma una parte superior, guía y sede de la sabiduría, tomando así un elemento de la doctrina de los estoicos. Un sistema como el de Tertuliano difícilmente podía ser integrado en el patrimonio doctrinal de la Iglesia. Guiado por el texto sagrado interpretado a veces de forma singular, inspirado por otra parte por el estoicismo, Tertuliano se opone sistemáticamente a toda explicación filosófica de lo que él presenta como doctrina sagrada. Las demostraciones sutiles de Tertuliano no están desprovistas de erudición y a través de sus circunloquios, el apologista cristiano nos proporciona el beneficio de una doctrina centrada sobre la unidad profunda de los elementos constitutivos del hombre.

Debemos hacer notar igualmente que la inmortalidad del alma no se funda sobre la exigencia de una naturaleza espiritual sino en un estado de hecho incluido en el destino concreto que Dios ha fijado al hombre. Esto es precisamente lo que confirma la perspectiva que hemos descubierto al comienzo de toda consideración religiosa del hombre. El caso de Tertuliano es un caso límite, ya que salvando lo esencial de esta perspectiva religiosa cristiana, trata de justificarla mediante una filosofía a la cual niega toda pretensión a arrojar luz sobre el problema humano, y de la cual él toma, bajo las formas estoicas, los elementos más incompatibles con una idea cristiana auténtica.

4. Clemente de Alejandría.

La naturaleza humana es imagen y semejanza de Dios (*eikon kai homoiosis*). Pero Clemente de Alejandría establece una distinción entre estos dos elementos. Todos los hombres son la imagen de Dios, pero la semejanza supone en ellos un estado de justicia y

gracia mediante el cual agradamos a Dios. El destino del hombre consiste justamente en la obligación de realizar en sí mismo esta semejanza. La doctrina de Clemente de Alejandría se caracteriza por la utilización de ciertos elementos de las doctrinas estoicas y platónicas. La asimilación a la naturaleza (estoicos) y la asimilación a Dios (Platón) se utilizan de nuevo esclarecidas por la luz de la revelación cristiana y situadas sobre un plano preferentemente moral. En efecto, lo que nos hará llegar a esta semejanza no es otra cosa que la observancia de los preceptos divinos. Es preciso, sin embargo, volver a colocar este tema en el conjunto de la doctrina de Clemente, y entonces nos aparece ligado a su doctrina esencial de la *apatheia* y de la contemplación cristiana.

¿Estuvo contaminada la doctrina de Clemente por cierta creencia en la preexistencia del alma? La cuestión es discutida pero sea de ello lo que se quiera, el problema no ha retenido particularmente su atención.

El alma humana es una sustancia más pura que cualquier ser viviente y, con más razón, más noble que el cuerpo. La relación entre el cuerpo y el alma está caracterizada por el papel de ésta; por el alma, el cuerpo es. Clemente no aporta ninguna precisión personal sobre la naturaleza del alma, y la inmortalidad de la misma, que para él está fuera de duda, está afirmada por la autoridad de la Escritura y de los filósofos más bien que por el razonamiento.

La libertad nos es presentada como la facultad de elegir y Clemente la justifica por ciertos comportamientos humanos que no tienen explicación sin ella.

Notemos que en Clemente de Alejandría encontramos por primera vez la atribución precisa de los dos términos «imagen» y «semejanza», en las realidades distintas de natural y sobrenatural.

5. Gregorio Niseno.

San Gregorio de Nisa, en su tratado de *La creación del hombre* (379), nos da el comentario posiblemente más sistemático del relato del Génesis. El advenimiento del hombre está preparado por la creación de todo el universo. El hombre es imagen de Dios, en el sentido de que es una imagen de la realeza de Dios, y es en este sentido como hay que interpretar la excelencia que el Génesis atribuye al hombre. Gregorio compara dos definiciones del hombre: la filosófica y la de la Iglesia. Algunos han glorificado al hombre porque han visto en él una imagen de todo el universo. El hombre es un microcosmos. Pero en definitiva no es ahí donde es preciso buscar la verdadera grandeza del hombre. Lleva en sí algo más que la imagen del universo: lleva la imagen de Dios. Es mediador entre Dios y el mundo.

Uno de los elementos de la imagen de Dios es la exención de de todo determinismo, ya que esta exención es la plenitud de todo bien que el hombre participa de Dios. Pero ¿cuál será a fin de

cuentas la diferencia esencial entre la imagen y su prototipo? «Exactamente: ésta: una es increada, la otra recibe la existencia por una creación.»

Creando Dios a Adán, no mira solamente a un hombre. Su obra creadora se extiende a la humanidad entera. El hombre del Génesis es para Gregorio Niseno la humanidad. «En esta primera institución está comprendida toda la humanidad.» Es una de las afirmaciones más claras de la amplitud del plan divino, y es posible que sea aquí donde se apoya la justificación teológica del carácter social del hombre.

Encontramos asimismo, en el tratado *De la creación del hombre*, la razón muy original que da Gregorio de la diferencia de sexos: la humanidad entera deseada por Dios no hubiera podido propagarse sin esta diferencia en el mismo seno de la naturaleza humana. Sin embargo, para Gregorio Niseno, no es inherente a la naturaleza del hombre la diferencia de sexos, sino una consecuencia del pecado de Adán.

La justificación de esto es muy curiosa: «Como su poder, que lo ve todo, le muestra de antemano la desviación de nuestra libertad fuera del camino recto y la caída que se sigue, lejos de la vida de los ángeles, y con el fin de no mutilar el total de las almas humanas que han perdido el modo de multiplicarse de la especie angélica, establece Dios para nuestra naturaleza un medio más adaptado a nuestro deslizamiento en el pecado: en lugar de la nobleza de los ángeles, nos proporciona el medio de transmitirnos la vida los unos a los otros, como los brutos y los seres sin inteligencia».

Un razonamiento de este género no deja entrever claramente la persistencia de las ideas neoplatónicas en una teología por otra parte muy adelantada y muy personal. Una de las preocupaciones predominantes del tratado es la resurrección que Gregorio defiende contra todos los adversarios, como uno de los puntos capitales de la doctrina de la Iglesia.

Gregorio Niseno nos da igualmente la prueba de que la preocupación especulativa está en pleno vigor en las asambleas cristianas. Conviene examinar «los problemas discutidos en las Iglesias reunidas a propósito del alma y del cuerpo». Refuta la preexistencia las almas y la de los cuerpos y afirma la existencia única y simultánea del alma y del cuerpo.

El pensamiento de Gregorio Niseno es uno de los más originales y audaces. Encontramos en él, entre otras, una idea muy clara del progreso humano, una solicitud en hallar la prueba racional que le lleva incluso a recurrir a la medicina. Sin duda alguna, estamos aquí ante uno de los esfuerzos más eficaces para la constitución de una antropología cristiana.

6. Orígenes.

En el prólogo de su escrito titulado *Peri arkhon* (*De los principios*), Orígenes señala entre los puntos claramente enseñados en la

predicación apostólica «que el alma es una sustancia dotada de vida propia, que al salir de este mundo será tratada en consecuencia con sus méritos; heredera de la eterna bienaventuranza, si sus acciones la han hecho digna de ella; destinada al suplicio y al fuego eterno, si sus pecados la han hecho acreedora a ser precipitada en él. Pero vendrá un día en el cual los muertos resucitarán, cuando el cuerpo hundido en la corrupción se levantará incorruptible, y hundido en la ignominia, se levantará glorioso. Otro punto incontestable de la enseñanza de la Iglesia es el libre albedrío del alma racional...» «Frente a estas afirmaciones, algunos puntos discutidos: ¿Se transmite el alma por generación en virtud de las fuerzas seminales de los cuerpos o tiene otro origen? En este caso, ¿es engendrada o no? ¿Es infundida desde fuera en el cuerpo humano o no? Son otras tantas cuestiones que la enseñanza de la Iglesia no resuelve de una manera absoluta.»⁵

Encargándose él mismo de responder a alguna de estas cuestiones. Orígenes caracteriza el alma como «una sustancia dotada de imaginación y movimiento». Entregándose a una curiosa interpretación etimológica de la palabra *psyche*, Orígenes dice que el alma es un espíritu enfriado pero que conserva la posibilidad de encontrar de nuevo su perfección original.

En su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* y a propósito del alma, plantea una impresionante cascada de cuestiones cuyo alcance resume G. Bardy como sigue: «Su espíritu, inclinado a las especulaciones metafísicas, casi no se interesa por las cuestiones que plantea la vida cotidiana; quiere más bien conocer el origen y el destino del alma que el ejercicio de sus facultades».

En cuanto a los otros elementos de la psicología y de la antropología encontramos nuevamente los temas tradicionales, pero tratados de una manera muy personal. La dicotomía, en Orígenes, no contrapone más que el cuerpo y el alma, puesto que ésta en sí misma no es más que un espíritu enfriado. El alma puede subsistir independientemente del cuerpo y es inmortal. Su espiritualidad está justificada por el hecho de que sería injuriar a Dios el imaginar que pudiese ser ideado por una sustancia corporal.

7. San Atanasio.

El hombre puede ser considerado como la imagen de Dios, en razón de la naturaleza de su alma. Así es como San Atanasio interpreta el texto del Génesis: «el alma ha sido creada a imagen y semejanza de Dios». Esta semejanza confiere al alma el privilegio de contemplar en sí misma, como en un espejo, al Verbo imagen del Padre. El pecado priva al alma de esta contemplación del Verbo, a la cual no puede llegar más que por la gracia de Dios. Pero aun en el caso de haberla perdido, no queda privada de la facultad de

5. Citado por G. BARDY, *Origène*, en DTC, XI, col. 1516-71.

elevarse a Dios por la contemplación de las cosas visibles. Todo ha sido creado por Dios en tan perfecta armonía que cuanto hay en el mundo puede servirnos de camino hacia Él, tal es su clemencia.

Sin embargo la naturaleza humana no encuentra su plenitud más que en su unión con el Verbo en virtud del misterio de la encarnación que asocia las dos naturalezas divina y humana. El que en el Verbo contempla la una, conoce necesariamente la otra.

La bondad de Dios se revela una vez más en el misterio de nuestra adopción espiritual. Dios no es solamente nuestro creador, sino también nuestro Padre; pero la realización de este misterio de adopción no se puede llevar a cabo sin que el hombre se acoja y se adhiera al Verbo que es auténticamente y por su naturaleza el Hijo de Dios. El Verbo se ha hecho carne para que el hombre sea capaz de recibir en sí la divinidad. La obra redentora del Verbo da al hombre la verdadera inmortalidad perdida por el pecado.

El aspecto psicológico de la antropología no es el punto esencial de la concepción del hombre en San Atanasio. Su antropología se desenvuelve claramente en función del Misterio del Verbo considerado en la Trinidad, en la Encarnación y en la Redención. El tema de la *imago Dei* se desvanece delante de la filiación divina, no siendo realizable esta filiación más que por nuestra unión con el Verbo encarnado.

Encontramos en San Atanasio una de las más bellas doctrinas teológicas del hombre. Sería inútil querer precisarla en función de un vocabulario técnico; la consideración del tema esencial del Verbo nos ofrece la base más sólida para la inteligencia de su doctrina.

8. San Agustín.

Una tendencia neoplatónica va a manifestarse a lo largo del desenvolvimiento de la antropología de San Agustín. «Cuando habla simplemente en cristiano — nos dice E. Gilson⁶ — Agustín tiene cuidado de recordar que el hombre es la unión del alma y del cuerpo; cuando filosofa cae en la definición de Platón.»

San Agustín reduce a dos términos la tricotomía tradicional. Hay motivos para distinguir en el hombre el cuerpo, el alma y el espíritu, pero el espíritu es la parte racional más importante del alma. No hay, pues, que considerarla como un elemento separado. Entre el espíritu y el alma existe la relación de la parte al todo.

La incorporeidad del alma es difícil de admitir para los espíritus rudos, dice San Agustín; pero él está persuadido de ella. El alma está difundida por todo el cuerpo, no en razón de una localización corporal, sino por una suerte de intensidad vital (*quodam vitali intentione porrigitur*). El alma está toda entera en todo el cuerpo y toda entera en cada una de sus partes, pero con intensidades variables (*alicubi intensius, alicubi remissius*). La posición de Tertuliano,

6. E. GILSON, *La philosophie au Moyen âge*, pág. 128.

inconcebible en sí misma, se explica sin embargo puesto que Tertuliano imaginaba a Dios como una realidad corporal. Haciendo alusión al término del Génesis, San Agustín pretende no afirmar nada más, en virtud de este texto, que la espiritualidad del alma no es una partícula de la sustancia de Dios, sino una criatura de Dios. El alma está hecha por Dios como todas las cosas, pero ocupa en el conjunto de la creación un lugar de privilegio. San Agustín se opone explícitamente a la doctrina de la preexistencia de las almas y a la idea del pecado que ellas hubieran cometido en una vida anterior.

El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Sobre este punto la doctrina de San Agustín ha evolucionado. Primeramente, siguiendo la línea trazada por cierta tradición, distingue los dos términos de imagen y de semejanza.

La Escritura, al emplear dos términos diferentes, afirma explícitamente dos realidades irreductibles la una a la otra. El término *imago* designaría la parte espiritual del hombre: todo lo que hay en el hombre fuera de ésta, pertenece a la semejanza. La enseñanza de la tradición es legítima, nos dice San Agustín, a condición de que no lleve a la afirmación de cierta corporeidad en Dios. San Agustín no ha aceptado jamás la teoría de San Ireneo según la cual la imagen expresa la condición natural del hombre y la semejanza su condición sobrenatural. Para San Agustín la semejanza no incluye la imagen pero la imagen incluye la semejanza. Puntualiza además que esta imagen y esta semejanza son completamente distintas de las que afectan al Hijo de Dios. Por eso, la Escritura dice: *Faciamus hominem ad imaginem*. En otro estadio de su evolución doctrinal, San Agustín dirá que el hombre es realmente imagen de Dios, pero que esta imagen es imperfecta. En efecto, el hombre no es engendrado por Dios, sino que es creado por él.

La idea de imagen de Dios se refiere igualmente a la realidad corporal del hombre, pero la tesis de que el cuerpo y no el alma es hecho a la imagen de Dios es rechazada como herética. La imagen designa, pues, al hombre en su totalidad.

El hombre es una imagen de la Trinidad. El obispo de Hipona nos ha dejado en uno de sus sermones un texto particularmente elocuente. Responde a los que se preguntan cómo es posible conocer a Dios en el misterio de su Trinidad. El hombre debe mirar hacia sí mismo para comprender a la vez la unidad y trinidad en una sola y misma realidad. La legitimidad de este conocimiento se funda en la imagen de sí mismo que el Creador deja en el ser que ha creado. El alma nos revela esta imagen en las tres realidades unidas: *mens, notitia et amor*. El alma espiritual (*mens*) conoce (*notitia*) y de este conocimiento surge el amor de la cosa conocida (*amor*). Esta concepción agustiniana constituye un enriquecimiento considerable para la teología, ya que la imagen de Dios que llevamos en nosotros mismos, no es solamente una vía que nos conduce al conocimiento de Dios; esta imagen constituye al hombre según su propio valor determinado por la medida de Dios.

Parece que San Agustín ha concedido cierto crédito a doctrinas anteriores presentando la semejanza, no como una imagen de toda la Trinidad, sino del Hijo solamente; después, dejando a un lado la distinción entre imagen y semejanza, opta por la semejanza con toda la Trinidad. ¿Cómo pudo el Creador decir: hagamos al hombre a nuestra semejanza, y no crearlo más que a imagen de su Hijo? Además la exégesis del primer capítulo del Génesis hace imposible la interpretación según la cual la imagen de la Trinidad se expresaría en la triada: hombre, mujer, niño. La imagen de la Trinidad la encontramos en cada individuo.

Queda una cuestión importante por dilucidar. ¿La *imago Dei* tiene para San Agustín una significación natural o sobrenatural? ¿Es el privilegio del hombre creado por Dios en un estado primitivo o expresa verdaderamente la naturaleza del hombre? En su *Comentario literal sobre el Génesis*, San Agustín se inclina más bien a creer que la imagen de Dios ha sido perdida por el pecado de Adán. Esta imagen nos la restituye la gracia si el hombre viejo cede el paso al hombre nuevo en nosotros. La imagen de Dios es, pues, un efecto de la gracia. Pero cuando en el año 427 repasa sus ideas sobre este punto, corrige su opinión. Por el pecado, la imagen de Dios ha sido solamente mancillada en nuestra alma; ha sido desgastada, pero es susceptible de una restauración. Compara la imagen de Dios con una moneda que lleva la efigie de un rey. Por el pecado esta efigie está más o menos borrosa, pero existe de todos modos.

Es cierto además que, en su doctrina definitiva, San Agustín hace de la imagen de Dios una prerrogativa de la naturaleza humana. No se podría destruir esta imagen sin destruir la naturaleza del hombre. Se sigue de aquí que ni aun el pecador cesa de llevar en sí esta imagen que en el hombre fiel a su fe resplandecerá completamente en la visión beatífica.

Concluimos, pues, que el alma es imagen de Dios en virtud de su naturaleza. Por elevación al orden sobrenatural, esta imagen se hace más clara, más brillante, pero lo sobrenatural engendra la perfección de la imagen y no su esencia.

Evidentemente volvemos a encontrar en San Agustín todos los puntos esenciales de una reflexión cristiana sobre el hombre considerado en sus relaciones con Dios. Pone en juego todos los recursos del neoplatonismo para justificar los datos teológicos de una manera racional. La proporción entre las aportaciones personales y los materiales procedentes de la tradición religiosa y filosófica constituye el objeto de una literatura crítica que está muy lejos de haber agotado todos sus recursos.

Un fino análisis psicológico caracteriza el método agustiniano en su esfuerzo por conocer al hombre. La formación de estos análisis es a veces imprecisa. La evolución constante de esta gran inteligencia, siempre despierta, hace muy difícil toda clasificación; es posible sin embargo destacar las notas dominantes de la teología agustiniana del hombre.

9. La imagen de Dios según Santo Tomás.

Adhiriéndose a la doctrina de San Agustín, Santo Tomás distingue, como él, imagen y semejanza. Toda imagen implica semejanza, pero toda semejanza no es necesariamente una imagen. Lo propio de la imagen es ser expresión de otro. Ahora bien, refiriéndose el hombre a Dios como a su causa ejemplar, lleva en sí la semejanza de Dios. El hombre es imagen de Dios, pero en razón de la distancia infinita que separa al Creador de la criatura, esta imagen es imperfecta. Sólo Cristo es la semejanza perfecta del Padre.

Pero no basta que la imagen sea la expresión de otro. Es preciso que la semejanza que lleva incluida se refiera a un carácter específico. Hay semejanza entre Dios y todo lo que existe, por el hecho mismo de su existencia; entre Dios y los seres vivientes, en razón de la vida que los anima; pero la semejanza más íntima es la que une a Dios los seres dotados de inteligencia, y sólo las criaturas inteligentes son *a imagen de Dios*.

La imagen divina tiene, pues, una triple extensión: 1) todo hombre es a imagen de Dios en razón de su *naturaleza* que le habilita para conocer y amar a Dios; 2) por la *gracia*, el hombre conoce y ama a Dios, pero de una manera imperfecta todavía; 3) la perfección de este conocimiento y de este amor y, por consiguiente, la perfección de la imagen, será consumada en el conocimiento perfecto y el amor perfecto que serán patrimonio del hombre en la *gloria*. La imagen de Dios se manifiesta, pues, en diferentes grados de perfección, ya en la naturaleza de todo hombre, ya en los justos, ya, en fin, en los bienaventurados.

Pero puesto que la imagen es la expresión de Dios en el hombre, y que Dios en su naturaleza es Trinidad, el hombre lleva en sí la imagen de la Trinidad. Ahora bien, lo que distingue al hombre de todas las demás criaturas es su inteligencia, su espíritu. Luego en su inteligencia es donde habrá que buscar la expresión de la Trinidad. Tenemos en nosotros la imagen de Dios cuando por nuestro acto de conocimiento formulamos el verbo interior que excita en nosotros el amor hacia la cosa conocida. San Agustín decía ya de manera análoga que la *mens* se recuerda, se comprende y se ama. Si consideramos esto, consideraremos también la Trinidad en nosotros; no Dios en sí mismo, sino la imagen de Dios. Esto es posible porque el espíritu se considera a sí mismo no de una manera absoluta, sino como orientado hacia Dios.

V. SÍMBOLOS Y PROFESIONES DE FE

La tradición cristiana nos ha dejado algunas fórmulas muy antiguas que condensan lo esencial de la doctrina de la Iglesia en sus comienzos. Constituyen, en cierto modo, la base de una adhesión práctica a la religión de Cristo.

Uno de esos textos, de los más antiguos (Dz 1), que es esencialmente un acto de fe en la Trinidad, menciona además este solo punto: la resurrección de la carne. El Símbolo de Epifanio emplea la fórmula: resurrección de los muertos.

El Símbolo del Concilio de Toledo (siglo v) está ya enriquecido con ciertas conclusiones doctrinales de la teología primitiva. «Creemos — dice — en la resurrección futura de la carne humana. En cuanto al hombre, no es ni la sustancia, ni una partícula de Dios, sino una criatura creada por la voluntad libre de Dios... Si alguno dice y cree que los cuerpos humanos no resucitarán después de la muerte... que el alma humana es una partícula o la sustancia de Dios, sea anatema» (Dz 20, 30 y 31).

Este punto esencial de la doctrina cristiana se encuentra también en el *Símbolo de Nicea*.

Podemos afirmar, sin temor a errar, que la resurrección es una de las primeras tesis de la teología cristiana. Toda consideración de la naturaleza humana deberá colocarse en esta perspectiva que fué a la vez la de la fe popular, de los símbolos oficiales, de los Padres de la Iglesia y de los concilios.

VI. EL DOGMA Y EL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Es indispensable, para penetrar el alcance exacto de este capítulo, referirse a la introducción general a la teología: definición dogmática y magisterio de la Iglesia. La Iglesia define con frecuencia su doctrina frente a la herejía, pero ésta, para la Iglesia, no es solamente una ocasión de precisar su doctrina defendiéndola. Ocurre que la herejía plantea los términos del problema, y confrontando el problema planteado con la fe, la Iglesia adquiere conciencia cada vez mayor del tesoro doctrinal que Cristo le ha legado. *Omnia cooperantur in bonum*.

Restringimos nuestra exposición a las definiciones concernientes al origen y naturaleza del alma; la elevación sobrenatural y la caída forman parte de otro tratado.

1. Definiciones concernientes al origen del alma.

1. En el siglo v el *Concilio de Toledo* afirma, contra el priscilianismo, la creación pura y simple del alma, excluyendo así toda forma de panteísmo y de emanatismo. El alma no es una sustancia divina, partícula de la divinidad, sino que es creada por la libre voluntad de Dios (Dz 19 ss.). Esta definición será nuevamente usada por León IX en 1053, con la mención del pecado original.

2. El 23 de agosto del 498, en una carta a los obispos de las Galias, el papa Anastasio II, cerrando el paso a una herejía del obispo de Arles, declara contra él que no son los padres los «autores» del alma humana en el cuerpo que engendran. El error había

sido ocasionado por una escasa intelección del dogma del pecado original. ¿Puede crear Dios un alma en el pecado? Evitando toda digresión doctrinal, Anastasio declara que los padres no pueden transmitir otra cosa que el pecado y la pena debida por el pecado (Dz 170).

3. *El Concilio de Braga*, en Portugal (563), afirma que es contrario a la verdad sostener, como lo hace Prisciliano, que las almas han sido arrojadas sobre la tierra en un cuerpo humano, porque habían pecado en una existencia anterior (Dz 236).

4. Es igualmente una afirmación de tendencia panteísta y emanatista la que valió al Maestro Eckhart su condenación por Juan XXII, en 1329: «Hay algo en el alma — decía el místico alemán — que es increado e increable: la inteligencia» (Dz 527).

2. Definiciones concernientes a la naturaleza del alma.

Las diversas concepciones tricotómicas (carne, alma, espíritu) tales como las encontramos en la antropología cristiana de los comienzos, no son más que conceptos filosóficos integrados en una doctrina religiosa. Este vocabulario, utilizado de manera demasiado material, conduce en ciertos casos a un dualismo en exceso avanzado. La psicología, evolucionando sobre su propio terreno, distingue con razón diversas facultades del alma. Pero de ahí a dividir la sustancia misma del alma hay un margen que ciertas doctrinas han agrandado profundamente. Veamos, pues, lo que la Iglesia defiende como esencial de su doctrina poniéndonos en guardia una vez más contra toda acepción demasiado filosófica y psicológica de los términos empleados.

1. El *Concilio ecuménico de Constantinopla* (869-870) hace valer la autoridad de los dos Testamentos y de los escritores eclesiásticos en favor de la unidad del alma racional e intelectual y condena con anatema toda doctrina que afirme la existencia de dos almas en el hombre.

2. Una de las definiciones más célebres es la del *Concilio de Vienne* (1311). En ella aparece por primera vez en la enseñanza dogmática de la Iglesia la fórmula: «alma forma del cuerpo». El concilio tiene presente en su declaración la doctrina de Pedro Olivi que enseñaba la simple coexistencia en el cuerpo humano de tres almas: vegetativa, animal e intelectual, no obrando esta última sobre el cuerpo más que por medio del alma vegetativa y animal. La psicología de Pedro Olivi rompía pues la profunda unidad del compuesto humano. Esto explica la precisión aportada por la fórmula del concilio: el alma racional e intelectual es la forma del cuerpo *per se et essentialiter*, por sí y esencialmente, es decir, que ser la forma del cuerpo es la función propia del alma intelectual, función que ejerce, no por medio de otro principio vital, sino por sí misma. Basta remitirse al contexto histórico (Dz 481) para convencerse de que no era la intención del Concilio afirmar dogmáticamente el hile-

morfismo aristotélico. Lo que queda efectivamente eliminado es la tendencia a todo dualismo, al cual la Iglesia siempre se ha mostrado irreductiblemente opuesta.

3. El *V Concilio de Letrán* (1512-1517) se refiere a la fórmula del Concilio de Vienne oponiéndola a las doctrinas averroístas que afirman la existencia de una sola alma intelectiva universal, y la mortalidad de las almas individuales. Siendo el alma la forma del cuerpo *per se et essentialiter* hay tantas almas como cuerpos humanos. La inmortalidad es la propiedad de toda alma en razón de su naturaleza espiritual (Dz 738).

Ponemos punto final aquí a nuestra exposición histórica. Con la definición del Concilio de Vienne hemos llegado al siglo XIV. Estamos en la decadencia de la Edad Media y ya se elabora un fenómeno cultural semejante al renacimiento carolingio y al del siglo XII, pero que esta vez va a desbordar la teología que se agota en un conceptualismo sin medida. La armonía entre la teología cristiana y el humanismo se va a quebrar.

No hay lugar para preguntarse cómo se habría constituido un humanismo cristiano, ni cómo hubiera evolucionado en las nuevas condiciones una teología del hombre. La historia es intérprete de los hechos, no de vanas suposiciones.

Habrà medio de extraer de la literatura y del arte religioso del siglo XVI una idea cristiana del hombre. La transformación operada se manifiesta perfectamente en la comparación de dos documentos de la iconografía religiosa: la creación del hombre del pórtico de Chartres y la de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. En la primera, Dios forma a su imagen y semejanza a un hombre que se esboza en su prolongación. Suprimid la parte superior de la escultura; esta criatura ya no se «explica»; no tiene más sentido que el que le da su origen. Pero haced abstracción de la parte derecha del fresco de Miguel Ángel: os encontraréis en presencia de un hombre que adquiere ya conciencia de su autonomía. No ha sido preciso largo tiempo, la historia nos lo enseña, para que ese brazo extendido sometido todavía a la acción creadora se transforme en un gesto imperioso. El hombre a imagen de Dios va a ser reemplazado por Dios a imagen del hombre y éste va a constituirse, por un fenómeno ligado al racionalismo, como una esencia eterna e inmutable. La condición concreta de la humanidad pecadora y rescatada va a trocarse en un tipo absoluto, como una idea platónica que el humanista tratará de realizar en sí mismo lo más fielmente posible. No vamos a reprochar al Renacimiento el haberse producido, sino acaso a la teología el no haberlo comprendido.

Una doctrina del hombre, una antropología, continúa desarrollándose; pero al margen de la teología y, a veces, contra la teología.

VII. PRINCIPIOS DE UNA SÍNTESIS DOCTRINAL

1. Puntos esenciales de la doctrina católica del hombre.

Dios ha creado al hombre en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma.

Debemos remitir primeramente al tratado de la creación del primer hombre y a la confrontación de la teología con las teorías de la evolución. El punto que es preciso destacar aquí es la dependencia respecto a Dios, en virtud mismo del acto de la creación, de los dos elementos — cuerpo y alma — del compuesto humano.

El cómo de la creación del primer hombre no nos es enseñado ni por el texto sagrado ni por ninguna definición dogmática de la Iglesia. Pero la Iglesia ha opuesto siempre un mentis formal a las doctrinas que consideran el cuerpo como obra de un principio malo.

Además, Dios crea inmediatamente las almas en los cuerpos engendrados por los padres.

El hombre está compuesto de cuerpo y alma intelectual.

Más de una vez hemos encontrado en el curso de la historia de las doctrinas la teoría tricotómica tomada de la psicología griega y transformada de las más diversas formas. En las fórmulas doctrinales de la Iglesia no encontramos explícitamente afirmados más que los dos principios constitutivos de la naturaleza humana: el alma y el cuerpo. El Símbolo de San Atanasio afirma ya esta verdad: «Así como el alma racional y el cuerpo forman un solo hombre, así la humanidad y la divinidad no forman más que un solo Cristo». El IV Concilio de Letrán (1215) declara que Dios ha creado de la nada la naturaleza humana compuesta de espíritu y cuerpo (Dz 428).

El cuerpo y el alma son los dos principios intrínsecos que constituyen una sola naturaleza específica.

La unidad del ser humano ha sido afirmada siempre por la Iglesia, que no solo insiste sobre este punto, sino que además rechaza toda multiplicación de elementos constitutivos en el interior del compuesto humano.

La Iglesia se ha encontrado a menudo con un dualismo excesivo que crea en el hombre elementos de tal manera autónomos que su unidad no parecía posible. Podemos considerar como doctrina de la Iglesia la siguiente afirmación: No hay en el hombre más que dos elementos constitutivos esenciales cuya relación mutua es tal que la unidad del ser humano no queda deshecha.

En cuanto al alma ha sido considerada siempre como una realidad subsistente. Es por consecuencia incompatible con esta posición toda doctrina que reduzca el alma a no ser otra cosa que el conjunto de las actividades humanas unificadas en la conciencia.

Santo Tomás, aportando a esta afirmación una demostración racional, se apoya en el carácter de la operación intelectual por la

cual se manifiesta el alma. La inteligencia, en el acto del conocimiento de las realidades materiales es capaz de abstraer, y esta abstracción no es posible más que a través de una facultad que emerge en cierto modo de la materia misma.

En cuanto al cuerpo, el que sea una parte realmente constitutiva de la realidad humana es una verdad de sentido común. La Iglesia ratifica esta convicción elemental y se opone explícitamente a los maniqueos y a los neoplatónicos que consideran el cuerpo como una prisión en la cual ha caído el alma después de las faltas cometidas en una vida anterior. El alma y el cuerpo no viven pues juntos en un estado de violencia. Tienen necesidad la una del otro; pero no para realizar solamente su perfección individual, ya que esta perfección individual no tiene sentido más que realizando la perfección de la naturaleza única, que ellos constituyen; el cuerpo está asociado al alma hasta en la gloria y en la condenación.

El cuerpo y el alma, pues, no forman más que una sola naturaleza específica. En otros términos, no es el alma la que constituye la naturaleza humana como tampoco lo es el cuerpo, sino la unión sustancial de una y otro. Y la salvación que Cristo nos trae interesa a la vez e indisolublemente a nuestra alma inmortal y a nuestro cuerpo, en lo sucesivo, destinado a la resurrección.

El alma humana es una sustancia simple, espiritual e inmortal.

Aunque esta verdad sea demostrable racionalmente, es ante todo su contenido religioso lo que nos impulsa a admitirla. La enseñanza de Cristo es incomprensible si no se le atribuyen al alma todas las prerrogativas de una realidad espiritual. Esta espiritualidad lleva incluida, evidentemente, la incorruptibilidad, es decir, la inmortalidad. La Iglesia en razón del alcance religioso de esta afirmación la hace objeto de una afirmación explícita. No hay intención directamente filosófica en este enunciado doctrinal; la filosofía radica más en las palabras que en la cosa misma.

Observemos además que en la Iglesia primitiva es la resurrección de los cuerpos lo que se considera en primer lugar.

El alma racional es la forma del cuerpo.

Hemos señalado en la exposición histórica la actitud de la Iglesia frente a los errores de Pierre Olivi.

2. El hombre considerado como criatura.

El hombre, considerado en su ser total, no puede eludir su naturaleza de criatura de Dios (ver el Tratado de la Creación). Dios ha creado al hombre para su propia gloria, por un acto libre de su voluntad. El hombre depende de Dios hasta el punto de que, si Dios lo quisiera, dejaría de existir. Y cuando hablamos del hombre, hablamos, evidentemente, de su cuerpo y de su alma.

Dependiendo de la libre voluntad de Dios infinito, el misterio del hombre como criatura no consiste en que haya sido sacado de

la nada, sino en el hecho de que el hombre coexiste con el Absoluto e Infinito. La oposición del Todo y de la nada tan profundamente sentida por San Juan de la Cruz y los místicos, no tiene nada de exageración sentimental. Equivale a penetrarse, a la luz misma de Dios, de la condición íntima de toda criatura.

El hecho mismo de ser creado sitúa al hombre en una dependencia total con relación al Creador. Dependencia que abarca no sólo el hecho de existir, sino cada uno de los modos de su existencia. Sólo a la luz de esta verdad nos será posible comprender cómo la libertad y la persona humana no tienen sentido, bajo el punto de vista teológico, si se las separa de Dios para encerrarlas en sí mismas. La libertad y la persona son dos realidades palpables. Su profunda dependencia del Ser creador señala, a la vez, su límite y la «posibilidad de su perfección». Prestar a estos dos aspectos del hombre una ilusoria autonomía equivaldría a romper la perspectiva teológica con riesgo de no comprender nada de la acción de Dios sobre los hombres.

Dios no quiere la existencia de un hombre abstracto, y el hombre no aparece al final de la creación como una realidad más, sumada a otras realidades que se bastan a sí mismas. El universo fué hecho para el hombre; todo entero le ha seguido en su caída y al igual que él aspira, por la Redención, «a la gloriosa libertad de los hijos de Dios».

3. El hombre y el mundo corporal.

La teología católica, según la enseñanza de la Iglesia, se ha levantado siempre contra las teorías que desprecian la materia y el cuerpo. Algunos herejes afirmaban que la materia no había sido creada por Dios sino por un principio malo; otros consideraban el cuerpo como una prisión en la cual el alma sufría el castigo de faltas cometidas en una vida anterior.

De hecho, el ser del hombre goza de una profunda unidad en la que concurren alma y cuerpo sustancialmente unidos. Es preciso eliminar del hombre no solamente todo dualismo que afecte a su constitución natural de cuerpo y alma, sino también a todo dualismo moral que considere el cuerpo como la fuente exclusiva de todos los males que le suceden al hombre.

1. Metafísicamente, la cuestión se resuelve por el hecho de que todo ser existe porque es creado por Dios. Esta creación no puede ser la obra de un principio malo, puesto que el acto de crear es propiedad exclusiva de Dios a quien ontológicamente es imposible atribuirle mal alguno. La teología católica ha reconocido siempre en Dios la causa primera de los cuerpos como de cualquiera otra criatura.

2. Un dato más teológico ha influido igualmente en esta postura de la teología católica: es el hecho de la Encarnación. El Verbo se ha hecho carne; Cristo es un hombre, y Dios no hubiera consentido jamás la Encarnación si hubiera tenido que unir su divinidad a una

realidad corporal intrínsecamente mala. Por el contrario, en el hecho de la Encarnación, encuentra el cuerpo humano un considerable enriquecimiento de nobleza y dignidad.

3. La resurrección de los cuerpos significa que el cuerpo está asociado a nuestro triunfo o a nuestro castigo. Antes de especular sobre las relaciones del alma y el cuerpo, y sobre la dignidad de la carne, la teología ha retenido primeramente esta verdad fundamental: el hombre resucitará. Hemos visto que la idea evangélica sobre la vida y la muerte hay que interpretarla no en el plano de nuestra naturaleza, sino en el de nuestro destino. La vida es la bienaventuranza; la muerte, la condenación. Parece que, en la Iglesia primitiva, esta verdad no fué explotada tal y como se presenta en el Evangelio, y entre los primeros escritos los hay que tratan sobre todo de la resurrección de Cristo y de la resurrección de los justos.

4. El carácter sensible de los sacramentos y ciertas doctrinas medioevales del conocimiento a través de los sensibles, están por completo en la línea de este espíritu.

4. El hombre social.

En el conjunto de la obra de Dios, el hombre ocupa el lugar más alto entre los seres corporales, y el más bajo, entre los espirituales. Todo el conjunto del mundo creado es querido por Dios, según una subordinación de lo menos perfecto a lo más perfecto. La envergadura de la creación se vuelve a encontrar en el caso particular de la humanidad. El querer de Dios no consiste en crear hombres unos después de otros, o unos al lado de otros. El Creador mira a la raza humana toda entera. Por otra parte, es la sola perspectiva que permite a la teología evitar complicaciones inútiles en el magisterio del pecado original. Éste no es posible más que porque Dios, creando al primer hombre, veía en él a toda la raza humana.

La humanidad es querida por Dios como un todo, pero esto no es suficiente para justificar teológicamente al hombre como ser social. Los individuos de cada especie son creados para el todo de la especie, y cada individuo lleva incluida en sí esta relación a la totalidad. Lo que especifica la relación social del hombre es la naturaleza misma de las entidades humanas que integran el conjunto de la especie. Ahora bien, en la naturaleza del hombre va incluido un comportamiento especial respecto de los otros hombres, y este comportamiento se funda en la esencia misma del hombre, distinta de toda otra naturaleza por razón del carácter moral que implica. M. Le Fur ha hecho resaltar muy justamente que el distintivo del hombre no estriba en ser social, ya que hay animales que viven en sociedades más o menos organizadas. La definición aristotélica: hombre animal social, debería ceder el lugar a ésta: hombre animal moral.

Pero precisamente el que la moralidad pueda caracterizar la relación social supone que el hombre somete libremente sus actos a un

fin social. Hablando estrictamente, el hombre no es social solamente por que esté dotado de una naturaleza destinada a una existencia social. El hombre no es social porque haya nacido en una sociedad. Es social porque perfecciona su naturaleza integrándose libremente en una comunidad. El carácter social del hombre se nos manifiesta, pues, como el comportamiento particular de un ser espiritual y libre respecto a una especie considerada por Dios en su totalidad.

En el plano teológico esta propiedad del hombre aparece puesta de relieve de modo particular en la oposición paulina de los dos Adán. El primero es la cabeza de la humanidad creada y elevada por Dios al orden sobrenatural. Cristo, segundo Adán, es la cabeza de la humanidad regenerada. El hombre, miembro de la comunidad en su creación, lo es también en su redención y en toda la vida religiosa que de esto se desprende.

5. El hombre y lo sobrenatural.

Podemos dividir en dos grupos las tesis teológicas concernientes a la relación del hombre con lo sobrenatural.

Para ciertos teólogos, en el hombre no hay nada por parte de la naturaleza que le predisponga al enriquecimiento sobrenatural que Dios le confiere. Dios puede elevar al hombre al orden sobrenatural — este punto no admite discusión puesto que Dios lo hace de hecho —, pero no hay nada en el hombre que le haga acreedor de modo especial a una acción de su Creador. El hombre no participa de otra condición que la que tiene toda criatura con relación a Dios. No hay en él ninguna oposición a lo sobrenatural, ya que toda criatura depende de Dios de una manera absoluta y Él puede hacer de ella lo que le plazca. Esta dependencia absoluta respecto a la voluntad creadora de Dios, se llama *potencia obediencial*.

Según otros, hay en la naturaleza humana una disposición a lo sobrenatural. No es que el hombre pueda por sus propios medios elevarse a este orden; ésto sólo depende de Dios. Pero Dios, en esta acción elevadora, encuentra en el hombre algo más que una falta de oposición: una potencia real llamada *potencia pasiva*. Si verdaderamente Dios no ha creado nuestra naturaleza más que para la realización de nuestro destino sobrenatural, la presencia en ella de una potencia pasiva a lo sobrenatural encaja perfectamente en los planes de Dios. En efecto, si Dios crea seres espirituales *para* que participen de su vida, es lógico que nuestra naturaleza — imagen y semejanza de Dios — esté abierta a la acción paternal de Dios, que hace de nosotros sus hijos de adopción.

Notemos, sin embargo, para evitar todo equívoco, que esta potencia pasiva no exige la gracia; menos aún opera activamente en nosotros para dárnosla. La potencia pasiva nos descubre solamente la armonía del plan de Dios que eleva la naturaleza a un plano que es inaccesible, pero en el cual no sufre ni violencia ni destrucción, gozando de la sola perfección que el Señor quiere para ella.

6. La libertad y la gracia.

1. La solución de un problema depende, en gran parte, de los términos en que está planteado. Si presentamos así la cuestión: ¿Cómo se inserta la acción de Dios en la actividad humana? — representándonos esta inserción como si afectase a una actividad que ya estuviera perfectamente constituida en sí misma —, el problema teológico de la libertad sería insoluble. En efecto, si consideramos la acción del hombre como una realidad autónoma, toda determinación ulterior lleva incluido un atentado a su libertad. La noción teológica de la libertad no es el resultado de una confrontación entre Dios y el hombre, pero para comprenderla es preciso considerar la acción del hombre en la prolongación de la acción de Dios. Toda elaboración psicológica del problema parte de un punto de vista demasiado restringido para comprender el alcance exacto del problema.

2. Es preciso resistir toda tentación de antropomorfismo. La libertad es concebida generalmente según el tipo de la libertad física, como ausencia de coacción y violencia. Hacer lo que quiero es para la mayor parte la definición de la libertad, y no se dan cuenta de que aplicando esta fórmula empobrecen considerablemente esa libertad que quieren preservar. El «hacer lo que quiero» (lo que me place, se dice más comúnmente traicionándose) puede estar cargado de tanto determinismo como la caída de un cuerpo. Concebir la libertad según ese tipo conduce a engendrar inevitablemente el pesimismo, ya que no estando solo el hombre en el universo, todas las necesidades y todas las complacencias chocarán necesariamente. Una visión más metafísica de las cosas nos conduce a invertir el orden de los valores y a expresar así la libertad: «querer lo que hago». Antes de manifestarse en el *hacer*, la libertad trae su origen de un acto interior sobre el cual el hombre verdaderamente libre tiene por ideal el adquirir perfecto dominio.

Hemos localizado en cierto modo la libertad, pero aún no la hemos justificado.

3. La actividad de un ser creado se distingue de la actividad del Creador en razón de su extensión respectiva. La criatura puede mediante su acción modificar un ser, pero no puede producirlo. *Deus profundit totum ens et omnes differentias eius*, dice Santo Tomás. Dios crea todo el ser pero no lo crea en lo abstracto, en general. Es el autor de cada una de sus propiedades. Allí donde hay ser, allí existe también la acción eficiente de Dios. A más ser, más se requiere esta acción y, siendo el acto libre un *máximum* de ser, la intervención de Dios es en él requerida más que en parte alguna. Es el mismo Dios el que crea en el acto del hombre su libertad. Esta conclusión está postulada en metafísica por la perfección del acto puro y por la imperfección del ser contingente.

4. Siendo requerida la acción de Dios en el plano de la naturaleza, mucho más lo será en el orden sobrenatural. El misterio ontológico de la libertad se transforma en misterio de la gracia. ¿Es una

pérdida o una ganancia para la libertad humana? ¿Debe ésta sacrificarse a una voluntad superior a la suya? Digamos más bien que se transfigura, ya que el hombre, en lugar de obrar libremente bajo moción omnipotente del Creador, obra más libremente todavía bajo la moción amorosa del Padre. Y puesto que la naturaleza nos fué dada por Dios en vista de nuestro destino, en definitiva el hombre fué creado para esta libertad. Nuestra libertad natural establece en nosotros la posibilidad de nuestra libertad sobrenatural. Ésta no humilla a aquélla, así como la flor no humilla a la semilla que ella fué un día. Teológicamente hablando, no hay libertad más grande ni más auténtica que la libertad de los hijos de Dios. Esta libertad no suprime en nosotros la condición de criatura, restringida necesariamente en su acción como en su ser. Suprime en nosotros solamente la adhesión de nuestra voluntad caída a todo lo que nos impide asociarnos a la libertad de Dios. El no poder imitar la libertad infinita de Dios no atenta a nuestra dignidad. Lo que nos envilece es despreciar una libertad que supera de manera incomparable nuestra potencia y que, sin embargo, Dios nos la ofrece.

La razón humana no tiene otro recurso que circunscribir el misterio de Dios; la fe nos permite vivirlo. Amor y omnipotencia de Dios, libertad del hombre, son los puntos extremos y ciertos de una oscilación que ningún sistema filosófico ni ninguna teología llegará jamás a detener.

7. La condición del hombre.

Presentándonos al hombre en el Génesis como una imagen de Dios, en los Evangelios como hijo de Dios, la revelación viene a esclarecernos a la vez las intenciones divinas, nuestro destino y nuestra naturaleza, en función del plan divino.

1. Las intenciones de Dios: Dependen fundamentalmente de sus libres propósitos y la razón profunda de la existencia del hombre continúa siendo para nosotros un misterio. El papel de la teología no consiste en justificar la obra de Dios, sino en penetrar el misterio a la luz de la gracia que nos da (fe). Dios ha querido asociar su criatura a la vida íntima de la Trinidad; era preciso, por tanto, crear una naturaleza capaz de una participación de esta vida sobrenatural. Pero la Redención esclarece aún más la amplitud del amor creador. Dios no solamente quiere elevar al hombre al orden sobrenatural, sino que quiere restituirle a este orden después del pecado de Adán. Dios no es solamente amor porque ha creado hijos adoptivos; lo es también porque acoge al hijo pródigo.

2. Nuestro destino: Queda esclarecido por el hecho mismo de la voluntad de Dios, tal como Él mismo nos la manifiesta. Nuestro destino no es el que nosotros mismos forjamos con nuestras ambiciones, nuestras experiencias y nuestros razonamientos; sino aquél que nos sobrepasa infinitamente y al cual Dios nos llama dándonos su gracia. En consecuencia, el ejercicio de nuestra libertad no consiste

en inventar una condición humana hecha a nuestra insignificante medida, sino en recibir o rechazar el don que nos viene de Dios.

Imagen de Dios, borrada primero y luego restaurada; hijos de Dios gozando del amor del Padre: para que este destino (insondable para una inteligencia humana abandonada a sí misma) sea realizable es para lo que Dios nos ha hecho lo que somos en el orden de la naturaleza: un cuerpo y un espíritu eternamente asociados más allá de la muerte.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS, por A.-M. H.

Aparte pequeños matices, podemos clasificar las concepciones teológicas y filosóficas sobre el hombre en torno a cuatro posiciones clave que resumimos así:

1.º La posición de Nemesio de Éfeso (su *De natura hominis* es atribuido por Tomás de Aquino a Gregorio de Nisa) es la posición espiritualista extrema: el alma humana es en alguna manera un germen divino, es la «persona» y la que vivifica al cuerpo. La unión del alma y del cuerpo es, pues, una unión sustancial como en Cristo la unión de la divinidad y la humanidad. El alma, además, es llamada la imagen del Verbo encarnado.

2.º La posición moderna de los marxistas y materialistas es por el contrario la posición materialista extrema. Para ellos no hay pensamiento, idea, ni voluntad que no sea el reflejo de cierta sociología o el efecto de un complejo físico y material determinado. Esta posición, como es obvio, es inaceptable en teología.

3.º La posición dualista de Descartes. Para Descartes, el alma y el cuerpo son dos realidades distintas que se encuentran unidas accidentalmente en el hombre. La unión es comparable a la del jinete sobre su caballo o a la del piloto en su barco. Aunque exista la acción de la una sobre el otro, cada una de estas dos realidades conserva en gran medida su autonomía y su vida propia. No hay unidad.

4.º La posición sintética que representan, en teología, Santo Tomás de Aquino y la escuela tomista. Esta posición afirma la unidad, no accidental sino *sustancial* del alma y del cuerpo; es decir, que el alma y el cuerpo no forman más que una sola sustancia, un solo individuo, una persona.

Esta posición está de acuerdo en un punto con las tres precedentes:

a) Concede a los «espiritualistas» que el alma da vida al cuerpo, pero en el sentido de que el alma es el principio vital y la «forma» unificadora del cuerpo.

b) Concede a los materialistas que el alma no viene a la existencia sin el cuerpo. Pero lo que viene a la existencia no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el individuo, o al menos la persona: alma y cuerpo.

c) Concede, en fin, a los dualistas que el alma humana, separada de su cuerpo, puede subsistir. Pero este estado es violento, no natural. El alma es no sólo inteligencia sino «forma» de un cuerpo determinado. El alma separada «reclama» el cuerpo para el cual está hecha.

Esta posición evita un doble escollo:

El angelismo, que no tiene en cuenta el cuerpo en los dominios del conocimiento, del amor, de la formación del carácter, de la voluntad, de la vida. La escuela tomista afirma que no hay más que un crecimiento que es el de la persona, alma y cuerpo. No hay pensamiento ni acto de la voluntad que no tenga de una u otra manera su repercusión en el organismo sensible o físico. Hablar de fatiga intelectual es dejarse engañar acerca de la realidad física de los males, ya que no hay en definitiva más fatiga que la corporal (cerebral, nerviosa, etc.). Cuando el espíritu *pierde* su lucidez, es que los órganos por

El hombre

los cuales y con los cuales obra, están gastados. Santo Tomás de Aquino, por lo demás de acuerdo con Aristóteles, llega a establecer equivalencia entre una inteligencia dada y el grado de sensibilidad de la persona inteligente; de modo que una inteligencia superior corresponde — según los conocimientos fisiológicos de la antigüedad — a quien tiene una piel y una carne tiernas y delicadas.

El materialismo, que no tiene en cuenta que el cuerpo está unido al alma humana y que las percepciones, las sensaciones, las pasiones, son los actos no de un animal irracional, sino de un hombre. La sensibilidad se encuentra interiormente transformada por el hecho de que no es puramente animal sino humana. Los sentidos internos proceden de una potencia que los antiguos llamaban «cognitiva» para distinguirla precisamente de la estimativa, que es la misma potencia en el animal. No hay más que un alma humana, aunque haya diversidad de funciones: vegetativa, sensitiva, espiritual. Una sana teología está obligada, pues, a no sacrificar nada de los elementos que componen el ser humano: elemento material y elemento espiritual. En el hombre completo jamás va el uno sin el otro. Así Dios ha querido que la salvación del hombre abarque el «renacimiento» del alma y la resurrección del cuerpo, de la que es prenda el bautismo. Nuestro cuerpo es el «templo del Espíritu Santo»; San Pablo nos exhorta a «glorificar a Dios en nuestro cuerpo» (cf. 1 Cor 6, 19-20).

Prolongar estas reflexiones en una teología de la sensibilidad, de la imaginación, de los sentidos externos, de la sensualidad (en lo que tiene de positivo y de bueno), de los instintos y de los impulsos interiores. ¿La sensibilidad es capaz de pecar? ¿Cómo y dentro de qué límites? ¿Cómo puede ser curada y salvada? Si la imaginación es capaz de pecado, mostrar que en la misma medida es capaz de salvación, es decir, capaz de ser trocada y transformada por la gracia del Espíritu Santo. ¿Cómo el hombre puede cooperar a esta gracia que cura y transforma su sensibilidad? Las mismas cuestiones para la imaginación, los sentidos internos (la memoria, el recuerdo...) y los actos de estos sentidos (los sueños...), los sentidos externos (cómo la gracia y el pecado pueden alcanzar los actos de estos sentidos; límites de la responsabilidad; educación y desenvolvimiento de los sentidos), la sensualidad (mostrar lo que significa a este respecto la unidad del ser humano, alma y espíritu, y el carácter mixto, corporal y espiritual, de todos los actos del hombre). El bien y el mal en los instintos, etc.

Teología del hombre y de la mujer. Sería preciso mostrar: 1.ºCuál es el sentido de la distinción de los sexos; por qué Dios ha creado al hombre «hombre y mujer» (no hacer consideraciones sobre la evolución de las especies, sino aportar razones, o bien conveniencias teológicas). - 2.ºMostrar la igualdad personal, absoluta del hombre y de la mujer. - 3.ºLos papeles y las misiones diversas que el hombre y la mujer reciben en la sociedad (familiar, cívica o eclesiástica) varían según las civilizaciones. ¿Hay constantes? Razones teológicas de estas constantes. - 4.ºLa inferioridad social de la mujer ¿es debida a un grado aún inferior de la civilización?, ¿a la distinta naturaleza del hombre y de la mujer?, ¿al pecado de Eva? ¿Es injuriosa para la mujer, y puede no serlo? Sobre todos estos temas ver *Bibliografía*, y también A.-M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, «La Vie Spirituelle», mayo 1949, y *Le mystère de la femme et l'obéissance religieuse*, en «L'Obéissance et la religieuse d'aujourd'hui», Éd. du Cerf, París 1951; *La femme et sa mission*, Plon, Coll. Présences 1941; *La femme aussi est une personne*, «Esprit», junio 1936, y la *Chronique sociales de France* de abril-mayo de 1947.

Teología del cuerpo. Mostrar cómo una cultura del cuerpo puede y debe ser una cultura humana. Teología de la salud y de la enfermedad, del bienestar y del sufrimiento, de la fuerza (mostrar que una fuerza humana es diferente de una fuerza animal), de la belleza (mostrar cómo una belleza puramente carnal no puede ser una belleza humana; presencia del espíritu en la belleza del hombre y de las obras del hombre). Fundar teológicamente (medios y fin) el deporte,

Dios crea

la cultura física (¿puede haber una cultura puramente física?), síntesis de la arquitectura (poesía de líneas en el espacio) y de la música (poesía de líneas en el tiempo), la danza sagrada (expresión de alegría común y de adoración). Teología de las profesiones: ¿qué es preciso para que una profesión sea humana? ¿El trabajo en cadena es humano?

Sentar, en fin, los jalones de una teología de la educación. Educación del comportamiento, de las maneras, educación física, educación de la sensibilidad, de las funciones sensitivas, digestivas, intelectuales, espirituales. ¿Se puede retrasar la educación del espíritu a «la edad de la razón» y no ocuparse de ella antes?

No es necesario decir que estas cuestiones rozan otras muchas que se han planteado o se plantearán en el curso de nuestra elaboración teológica. En particular deben unirse el tratado del hombre y los tratados de la Trinidad (el alma humana es la imagen de la Santísima Trinidad), de Dios, y también de la gracia, de las pasiones, de las virtudes, y sobre todo de Cristo. No debe olvidarse que Cristo, nuestra sabiduría — Sabiduría de Dios y Fuerza de Dios —, ha sido crucificado y nosotros con Él. Una exaltación del cuerpo que olvidara que esta carne, en su condición actual, ha sido crucificada con Cristo en el bautismo y que por consecuencia el hombre debe «crucificar su carne con sus malos deseos» sería nefasta, más nefasta aún que una mala filosofía del hombre respecto a esto.

BIBLIOGRAFÍA

- J. MOURoux, *Le sens chrétien de l'homme*, Aubier, París 1945.
- J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Desclée, París. Publicado antes en español, bajo el título de *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, ed. Signo, Madrid 1935.
- P. CHARMOT, *L'humanisme et l'humain*, Beauchesne, París 1937.
- E. MASURE, *L'humanisme chrétien*, Beauchesne, París 1937.
- H. DAVENSON, *Fondements d'une culture chrétienne*, Bloud, París 1934.
- V. POUCÉL, *Plaidoyer pour le corps*, Plon, París 1937.

En fin, se puede recomendar aquí, aunque no sea una obra teológica:
A. CARREL, *La incógnita del hombre*, Iberia, Barcelona 1945.

B. LA JUSTICIA ORIGINAL, por I. - H. DALMAIS, O. P.

I. INTRODUCCIÓN

La fe nos enseña que el hombre, objeto en su creación de una intervención especial de Dios, hecho a imagen divina, debía mantener con Dios relaciones de amistad que su desobediencia rompió. Los textos de la Escritura garantizan, como veremos, estas enseñanzas de la fe; pero cuando la reflexión teológica se ocupa de ellas, tropieza con dificultades especiales. No sólo nos encontramos ante la afirmación de hechos que la razón no puede explicar por exigencias naturales, conformándose con ver sus conveniencias, sino que la

revelación misma, por la cual conocemos aquellas verdades, se expresa en formas cuyo género literario exacto y contenido verdadero no pueden ser precisados sin una crítica atenta. Esta crítica, a la que la conciencia histórica moderna es tan sensible, apenas preocupó en los siglos pasados. Las generaciones cristianas, leyendo ingenuamente los textos del Génesis y proyectando sobre ellos el sentido espiritual de la revelación plena, se formaron, con la ayuda de imágenes y especulaciones tomadas del judaísmo tardío y del helenismo alejandrino, una imagen de los orígenes religiosos de la humanidad y de su estado primitivo que envuelve el dogma hasta parecer inseparable de él.

Sin duda, toda elaboración propiamente lógica de estos datos hallará tropiezos. Nos encontramos en un campo que pertenece al conocimiento poético. El hombre lo ha sentido siempre de una manera confusa y ha forjado sus mitos. La revelación nos pone en presencia de hechos, y esto es de un orden distinto, orden propiamente divino, ya que sólo Dios puede realizar aquello que para nosotros no pasa de ser creación de la imaginación, mas estos hechos no están comprendidos en el marco de nuestra historia, son «meta-históricos» y llegamos hasta ellos únicamente a través de símbolos que es preciso no materializar.

II. LOS DATOS DE LA ESCRITURA

Los textos escriturísticos en que se apoya la doctrina de la justicia original del hombre están tomados del Génesis, del libro de la Sabiduría y de la Epístola a los Romanos. Los estudiaremos sucesivamente para determinar su alcance.

1. El Génesis.

El poema de la creación en seis días que llena el capítulo primero del Génesis dice muy poco acerca del estado de la primera pareja:

Elohim dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Elohim al hombre a imagen suya, a imagen de Elohim lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo, diciéndoles: Procread, multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces, sobre las aves del cielo, y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra (Gen 1, 26-28).

Dos afirmaciones resaltan en este texto, que es completado (v. 29-31) por una ordenación sobre el régimen alimenticio vegetariano de hombres y animales. El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios; posee el dominio sobre la tierra y sobre todos los seres vivos que la habitan.

El documento yahvista, mucho más antiguo, que abarca los capítulos 2 y 3 entra en más detalles. Veamos los pasajes más significativos. Al principio,

«no había aún hombre alguno que labrase la tierra» (2, 5) entonces «formó Yahvé Elohim al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado. Plantó Yahvé Elohim un jardín en el Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yahvé Elohim brotar en él, de la tierra, toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar y, en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (2, 7-9) ... «Tomó, pues, Yahvé Elohim al hombre y lo puso en el jardín del Edén, para que lo cultivase y guardase, y le dió este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás» (2, 15-17).⁷ Yahvé busca entonces para el hombre un compañero que le sea «una ayuda semejante a él». Comienza por presentarle todos los animales «para que viese cómo los llamaría y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les pudiese» (2, 19).

Mas, como entre los animales el hombre no encuentra la ayuda semejante a él, Yahvé, mientras duerme, toma una de sus costillas⁸ y de ella forma a la mujer. El hombre al despertar exclama:

Ésta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada.⁹ Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser dos en una sola carne. Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello (2, 23-25).

El relato de la caída (cap. 3) aporta algunos detalles complementarios: la serpiente responde a la mujer, que le repite la prohibición, hecha por Yahvé, de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal bajo pena de muerte:

No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos, seréis como Elohim, conocedores del bien y del mal (3, 5).

Y después que la mujer y el hombre han comido del fruto:

Abriéronse los ojos de ambos y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores (3, 7).

Yahvé interviene entonces para dar la sentencia:

A la mujer le dijo: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos, y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará (3, 16).

7. Literalmente: «tu morirás de muerte».

8. Pudiera haber aquí cierta reminiscencia de un juego de palabras sumerio donde *ti* significa igualmente costilla y «hacer vivir». Cf. el nombre de Eva (2, 20). Cf. también CHAINE, *Le Livre de la Genèse*. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, Filadelfia 1944, pág. 63.

9. En hebreo *ischah* es el femenino de *isch*.

Y al hombre le dijo :

Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás (3, 17-19).

Ha sido preciso transcribir los textos para interpretarlos convenientemente.

Se echa de ver a simple vista cómo son poco explícitos, y cómo su interpretación es delicada. Los descubrimientos de textos literarios sumerios y asirobabilónicos nos muestran expresiones e imágenes paralelas que atestiguan un fondo de tradición común. No de tradición religiosa, porque nada hay más distinto, desde este punto de vista, del viejo fondo mesopotámico, que el relato conservado por el Génesis; tampoco de tradiciones históricas, ya que estas tradiciones son fácilmente localizables, sean semíticas o pro-semíticas, y no contienen vestigio alguno de lo que la prehistoria nos enseña de los tiempos más remotos de la humanidad. Tradición literaria únicamente, en la que la revelación hecha al pueblo de Abraham ha vertido sus afirmaciones religiosas, modelando y transformando para esto, siempre que a ella se oponían, las viejas narraciones importadas de Caldea y coloreadas con muchos detalles de las condiciones de la vida nómada y de las maneras de ver propias de los grandes pastores.

El tema del jardín en el Edén, es decir del oasis en la estepa, y todo lo que con esto se relaciona, tiene este origen. Sea o no preciso admitir en nuestros relatos dos tradiciones diferentes, una de la creación y otra del jardín y la caída, reunidas una en pos de la otra, no parece que tengamos que ver en la materialidad de esos detalles datos revelados.¹⁰ No es que estas descripciones sean arbitrarias; sino que constituyen únicamente el marco poético de las revelaciones; la aureolan y como sugieren sus manifestaciones; no comprometen por sí mismas la palabra de Dios, de la cual constituyen el ropaje humano providencialmente escogido.

Hay por el contrario algunas afirmaciones esenciales, las cuales hemos señalado arriba, pero todavía imprecisas y como en germen; el hombre fué creado en un estado de felicidad y armonía, único que conviene a una obra sobre la cual Dios ha volcado su predilección. Dueño y señor de la creación terrestre, ha puesto bajo su poder los vivientes inferiores dándoles un nombre, lo que para un semita no es tanto señal de ciencia cuanto de dominio: dar nombre a una cosa es afirmar sus derechos sobre ella.

El hombre aparece así creado en un estado de inocencia. Éste es precisamente el punto sobre el que insisten la mayor parte de los narradores, el que constituye el centro del relato de la caída; la

10. Para todo esto podrá verse con provecho el libro de P. HUMBERT, *Les mythes du Paradis*, Neuchâtel 1939.

significación exacta de esta inocencia es por lo demás difícil de precisar; por una parte la expresión: *conocer el bien y el mal*, resulta oscura ¹¹; por otra, el rasgo de ingenuo impudor que subraya el escritor y que tan ligado va al hecho de «saber» es también ambiguo. Parece, no obstante, que su intención recae sobre el carácter infantil de la primera pareja; no infancia biológica, sino infancia moral, destinada a resaltar la condición fundamental del hombre, hijo de Dios, que debe tener en su padre una confianza ciega. ¿El fruto de esta confianza es la inmortalidad? Este pasaje no lo afirma tan categóricamente. El hebraísmo «tú morirás de muerte» tiene un valor enfático: «tú morirás ciertamente», y no afirma positivamente que la condición primera del hombre fuese la de ser inmortal. Lo único claramente afirmado es que, al romper con Dios por la transgresión, el hombre se encuentra necesariamente sometido a las leyes de su naturaleza y destinado a morir; mas Dios no dice aquí cómo hubiese recompensado su fidelidad.

2. La Sabiduría.

Sabido es que las tradiciones sobre la historia primitiva no han dejado vestigios en la literatura bíblica posterior, histórica o profética, hasta los últimos libros sapienciales del período helenístico. El Sirácida mismo, en su descripción de la creación del hombre, no parece suponer que hubiera aparecido primero en un estado diferente del que conocemos ahora. Las cualidades que le reconoce y por las que alaba la sabiduría divina son únicamente aquellas que le distinguen de los animales (Eccli 27). El libro de la Sabiduría, por el contrario, hace referencia al Génesis, y nos proporciona una interpretación auténtica. Después de haber afirmado:

Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes, pues Él creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas sus criaturas, y no hay en ellas principio de destrucción, ni el reino de la muerte impera sobre la tierra (1, 13-14),

dice más concretamente:

...porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza; mas, por envidia del diablo, entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen (2, 23-24).

Finalmente:

...fue la Sabiduría la que guardó al primer hombre, al que primeramente formaste para ser padre del mundo, y le salvó en su caída, y le dió poder para dominar sobre todas las cosas (10, 1-2).

11. Parece claro, por tanto, si se compara con otros pasajes de la Biblia en que se emplea la misma expresión, que ha de entenderse, como lo hace P. HUMBERT, "del saber" en general y no, con J. COPPENS, de un saber en el que se confundirían el bien y el mal.

El hombre

Este último pasaje viene a completar la afirmación del capítulo 2, que es preciso situar dentro de su contexto. Forma parte de un discurso polémico contra los impíos, que creen poder, sin daño ninguno, entregarse al pecado y despreciar a Dios. Ocasionalmente el autor saca su argumento de la condición original del hombre y lo hace desde el punto de vista helénico: para los griegos divino e inmortal se identifican. El hombre creado a imagen de Dios no puede estar sujeto a la muerte, por tanto la corrupción es una desgracia. Exigencias nuevas, producto de un espíritu especulativo más fino que busca en la Escritura su confirmación. Pero es de notar que esta tendencia no lleva al autor a desarrollar «ningún mito» sobre los orígenes del hombre. Cuando se detiene a estudiar el papel de la Sabiduría en el mundo, recurre a la historia bíblica y le basta afirmar que esta asistencia de la Sabiduría se remonta a los orígenes mismos de la humanidad. En este punto, el texto es impreciso y, si afirma igualmente el pecado del primer hombre y el dominio que posee sobre las criaturas, da la impresión de que este segundo rasgo no se refiere a un estado anterior sino que al contrario ensalza a la Sabiduría por no haber abandonado al pecador y no haberle retirado su asistencia.

3. San Pablo.

En el Nuevo Testamento es donde el estudio de los pasajes del Génesis dará todos sus frutos. Los textos más importantes, en lo que nos interesa, están contenidos en los capítulos 5-8 de la Epístola a los Romanos. Partiendo de la situación presente del hombre, y del estado de pecado del que la fe en Cristo le saca, San Pablo llega a establecer un paralelismo entre Cristo y Adán:

Como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Pues, como por la desobediencia de uno muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos (5, 12 y 19).

La relación de la muerte con el pecado de Adán es afirmada aquí de una manera explícita; pero no la inmortalidad original. Todo el paralelismo se centra sobre Cristo, cuya redención sobreabunda más que lo que la prevaricación del primer hombre había abundado. Nos movemos siempre en el plano concreto de la historia: el hombre ha pecado y en consecuencia está sujeto a la muerte.

Cuando, un poco más adelante (7, 19-20), el Apóstol atribuye el desorden de la concupiscencia al pecado, denuncia el desorden presente y diagnostica su causa, pero nada dice explícitamente de un estado histórico distinto.

III. LA TRADICIÓN

Estos datos tan sobrios de la Escritura fructificaron copiosamente en la creencia cristiana. El judaísmo ya había producido abundantes especulaciones sobre Adán, y su desenvolvimiento influiría bien pronto en la reflexión cristiana, que acudirá también a la representación helénica del mundo. Indicaremos algunos jalones, al menos, que más que marcar las etapas de un desenvolvimiento homogéneo, señalen las grandes orientaciones del pensamiento cristiano sobre la cuestión.

San Ireneo, hacia el año 180, para responder a los gnósticos, estudia el problema del origen del mal en la humanidad. Frente a todo dualismo, afirma el estado de inocencia y felicidad en que vivía la primera pareja antes de su pecado. Adoptando una concepción evolutiva y pedagógica de la historia, llega a considerar este estado como un estado de infancia que no excluye, sin embargo, la existencia del sentido moral, pero atenúa la responsabilidad. En un capítulo fundamental (*Adversus haereses* III, 22, 4), describe la vida de Adán en el paraíso como la de un niño; la inocencia original parece ligada a este estado. Sin embargo, en su obra catequística, Ireneo escribe: «entonces ellos (la primera pareja) conservaban la integridad de su naturaleza, porque lo que les había sido infundido en el momento de la creación era un soplo de vida. Por eso, mientras este soplo conservaba su intensidad y su fuerza, tenía su pensamiento y su espíritu al abrigo del mal» (*Demonstración Apostólica*, 14). En cuanto a la gracia sobrenatural, San Ireneo no la trata explícitamente a propósito de Adán, sino al hablar de la «recapitulación» por Cristo de todos los bienes que habíamos perdido por el hecho de la caída de nuestro primer padre. Explica las breves indicaciones de San Pablo, y, aunque contribuye a orientar la tradición, no se le puede considerar como un testimonio de revelaciones no consignadas en la Escritura.

El camino abierto por San Ireneo será el que siga toda la tradición griega. Pero un elemento nuevo y menos puro se introducirá: la influencia del helenismo alejandrino y las especulaciones de Orígenes. Éste, procediendo teológicamente, es decir, tratando de justificar su fe con un sistema racional, propone, a título de hipótesis, llevar más allá de la creación de los cuerpos la caída original. Esto llevaría a desechar todo el desenvolvimiento de la historia y de la pedagogía divina, puesto en primer plano por San Ireneo. La Iglesia, cada vez más decididamente, se resiste a dejarse llevar por este camino, pero en cierto número de doctores, concretamente en San Gregorio de Nisa y en San Máximo el Confesor y, aún más quizá, en la tradición monástica, en la que Evagrio el Pónico introduce un fermento origeniano que provocará crisis terribles, queda algo de este platonismo metahistórico, y Adán, antes de su pecado, revestirá la figura del hombre ideal según los griegos: exento de

pasión y de todo germen de corrupción, dotado de una ciencia universal.

Más fieles al punto de vista de San Ireneo, San Atanasio y San Cirilo de Alejandria fijan su atención casi exclusivamente en la antropología sobrenatural. El primero, en la perspectiva de los dos Adanes y en la recapitulación, el segundo, dando un lugar importante a la noción, ya presente en San Ireneo y que desarrollarán ampliamente los Capadocios, de «imagen y semejanza», que une más estrechamente la elevación de Adán a la vida sobrenatural, al orden divino de la creación. Así como no elaboró la doctrina de la gracia, la tradición griega tampoco desarrolló la de la justicia original; sin embargo los temas sugeridos por los Padres serán ampliamente continuados por la tradición monástica y por ella y por la liturgia que en ella se inspira, especialmente en los oficios del tiempo de Cuaresma, toda una imaginería paradisiaca, y hasta toda una concepción de la antropología espiritual, se conservará viva en el Oriente cristiano.

En Occidente, San Agustín da a la doctrina un impulso decisivo, pero, al mismo tiempo, la orienta en un sentido que no salva quizá siempre la riqueza de perspectivas indicadas por la Escritura o por la más antigua tradición. Mientras los griegos dedican su atención cada vez más a la gracia-naturaleza, o gracia-santificante, San Agustín, es llevado, tanto por su reflexión personal, como por la lucha que tiene que sostener contra las herejías, en particular el pelagianismo, a cargar el acento sobre la correlación gracia-pecado y a unir estrechamente pecado y concupiscencia. En consecuencia, el estado de justicia original aparece para él, ante todo, como libre de la concupiscencia y demás trabas que dificultan actualmente el uso pleno de la libertad: la ignorancia, los defectos físicos. De aquí los tres grandes dones que, en la tradición agustiniana caracterizan este estado: ciencia, integridad, inmortalidad.

La teología escolástica se esforzará por demostrar la conveniencia de estos dones y ligarlos a su misteriosa raíz: la justicia o rectitud original. San Anselmo, aquí, como en otras partes, plasma a veces la doctrina en formas jurídicas que no dejan de obstaculizar el camino a los teólogos posteriores. Es preciso llegar a Santo Tomás para encontrar elaborado un tratado del primer hombre en el que la doctrina, ya tradicional, se encuentra rigurosamente justificada partiendo de los datos fundamentales de la naturaleza humana. Un problema mal discernido hasta entonces se encuentra así revalorizado. Y en torno a él se realizará el desarrollo posterior de la doctrina: el problema de lo sobrenatural, una de cuyas piezas maestras es la distinción tomista entre justicia original y estado de gracia, distinción que se alcanza por una clara noción de lo que es la naturaleza, independientemente de los estados históricos en los que se encuentra actualizada. Para Santo Tomás, la rectitud original está dentro del orden de la naturaleza, si bien no puede ser adquirida ni conservada por las solas fuerzas de la naturaleza. Consiste,

esencialmente, en la armoniosa disposición de los elementos complejos que integran la naturaleza humana; en la subordinación de las fuerzas inferiores, subordinación normal una vez admitida la unidad del compuesto humano, pero que presupone la subordinación de las fuerzas superiores a Dios; subordinación que, especialmente en lo que toca a la voluntad, exige la gracia santificante. En efecto, sólo la unión con Dios puede, fuera de la visión del soberano bien, conservar la voluntad orientada hacia este soberano bien.

Esta teología expresa una doctrina comúnmente admitida en la Iglesia, pero sobre la que la misma Iglesia no se ha pronunciado nunca explícitamente. Desde el Concilio de Cartago de 418, reunido contra Pelagio, al Concilio de Trento, que anatematiza las enseñanzas de los reformadores, se hace a propósito del pecado original alguna alusión más o menos explícita al estado primitivo de Adán. Citamos solamente, a título de ejemplo, esta frase del Concilio de Quiersy (853) que resume la doctrina común, más allá de la cual la Iglesia deja campo libre a las discusiones teológicas: «Dios omnipotente creó al hombre sin pecado, recto, dotado de libre albedrío, y lo puso en el paraíso, donde quiso que permaneciera en la santidad de la justicia» (Dz 316). Es de notar la sobriedad de estas indicaciones que sería imprudente querer traspasar. Evitando todo recurso a la fábula y a la imaginación, es como el teólogo debe profundizar en los datos de la revelación. Pero, como indicábamos más arriba, importa mucho que tenga en cuenta el género literario adoptado por la catequesis inspirada para darnos a conocer el estado de justicia original: género histórico-poético que no debe ser identificado con el simple mito etiológico, sino que contiene afirmaciones de hechos que escapan al conocimiento histórico. Importa sobremanera salvar este doble principio metodológico: el estado de justicia original es un estado real, pero es un estado metahistórico cuyo conocimiento racional escapa a nuestras investigaciones.

IV. TEOLOGÍA DEL ESTADO ORIGINAL

1. El hombre, imagen de Dios.

En este tratado, el trabajo del teólogo ha de consistir en recoger, en la Iglesia y la tradición, los temas fundamentales relativos al estado original del hombre y señalar su lugar en la economía general de la revelación.

El primero de estos temas es el *del hombre imagen de Dios*, formulado en el Génesis, repetido en el libro de la Sabiduría. ¿Qué ha de entenderse por ello? La tradición cristiana, sin detenerse de ordinario en las especulaciones a que tan dado era el judaísmo tardío, dió, según las distintas corrientes culturales y las diversas orientaciones espirituales, muchas explicaciones: unas, en la línea de la Sabiduría, ponen el énfasis sobre el libre albedrío

y la autonomía espiritual que hace del hombre una persona; otras ven en ello, sobre todo, el poder dominador sobre la creación física que asocia al hombre a la soberanía del Creador. Sabido es también que San Agustín dió origen a una concepción seguida por los grandes teólogos medievales y puesta en su justo lugar por Santo Tomás, que la traslada del tratado de la Trinidad, en el que de ordinario se le situaba, al tratado del primer hombre, del cual es como el fundamento. En las actividades internas del alma, San Agustín cree encontrar un reflejo de la Trinidad y una vía para adentrarse en su misterio. Sus sucesores dieron rigidez a un método que en él se mantiene muy flexible cuando presenta sucesivamente diversas formas ternarias destinadas a preparar progresivamente la inteligencia del discípulo a ver directamente en sí mismo la semejanza de sus actividades espirituales de memoria, inteligencia y voluntad con las propiedades de las divinas personas. Santo Tomás precisará que cuando estas actividades se dirigen a Dios, la relación de conformidad se hace perfecta y el hombre llega a ser propiamente imagen de Dios, cuya vida trinitaria es la expresión del conocimiento y del amor que tiene de sí mismo (1 q. 93, a. 7-8). De un modo diferente, la tradición monástica oriental había establecido el camino que conduce al hombre del amor de sí mismo al amor de Dios, de la *philautia* a la *philothia*, dialéctica que será aceptada por San Bernardo en su *De diligendo Deo*, y que se inserta directamente en esta perspectiva de restauración del estado paradisiaco, uno de los temas dominantes del monaquismo.

Cualquiera que sea la vía adoptada y la interpretación preferida,¹² la afirmación de la relación de «imagen y semejanza» que une al hombre a su modelo es una de las piezas maestras de la antropología cristiana, a partir de la cual puede edificarse toda una doctrina del hombre según el plan divino.

2. La amistad divina.

Otro tema que llena todo el segundo capítulo del Génesis es el de la amistad que reina entre el Creador y el hombre. El autor sagrado nos presenta esta amistad como una predilección para con el hombre entre todas las criaturas y la evoca en aquel consejo que Dios tiene consigo mismo antes de crearlo, y el viejo texto yahvista la desarrolla de manera encantadora en los episodios de la formación del hombre, de la plantación del paraíso y de la creación de la mujer. Yahvé aparece como el padre solícito y lleno de bondad que lleva a cabo la educación de sus hijos con gran cuidado por librarle de cualquier mal paso, pero permaneciendo firme y, cuando es preciso, severo.

12. Unos y otros se sitúan en un plano bastante diferente al del texto del Génesis cuya afirmación recae sobre la relación inmediata del hombre con Dios con exclusión de todo otro intermediario.

¿De qué naturaleza era esta amistad? Apoyada en el paralelismo paulino de los dos Adanes y en la luz que él mismo proyecta sobre la vocación del hombre, la tradición cristiana no ha dudado en atribuir a Adán la gracia santificante. Muchos autores, en particular el Maestro de las Sentencias en el siglo XII, y más tarde San Buenaventura, Ricardo de San Víctor, Duns Scoto, pensaron que Adán, creado en cierto modo en estado de pura naturaleza, había sido introducido en la gracia más tarde. Pero Santo Tomás, que sigue en esto el pensamiento de San Agustín, cree hacer justicia a esta teoría mostrando todos sus fallos. Si el hombre ha sido creado recto, como enseña el libro del Eclesiástico (7, 30), esto significa que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma, las fuerzas inferiores a la razón, la razón a Dios; en otros términos, significa que la inmortalidad no estaba sin la gracia santificante, que era como la clave de bóveda de la estructura del alma en el estado de justicia original. Parece difícil que un análisis teológico preciso pueda eludir a esta conclusión. No es, sin embargo, de fe y parece claro que el Concilio de Trento (ses. V, can. 1) al escribir, no que el hombre había sido *creado*, sino *constituido* en estado de justicia y santidad, no quiso tomar una posición entre la primera y la segunda de estas dos teologías.

No hay por qué preguntarse más si la gracia de Adán era o no una participación de la gracia de Cristo. La gracia santificante que nosotros recibimos de hecho por Cristo, que nos la mereció y que nos la ha comunicado de su plenitud, es ella misma una participación de la naturaleza divina que Cristo posee plenamente. En modo alguno es modificada porque nos venga de Cristo y porque nos haya sido merecida por él. Se podía añadir además que, en el designio de Dios, la presencia de la Encarnación no estaba ausente de la visión de Adán y que la justicia original era conocida al mismo tiempo que la Redención. San Gregorio de Nisa es uno de los doctores que más han meditado sobre la cuestión y, aunque su reflexión aparece bajo una formulación platonizante, es indudable que la teología aún hoy sacaría provecho si volviera a su intuición fundamental según la cual, desde la creación, el hombre se sitúa en una condición en la que el pecado y la Redención van a tener lugar. En teología realista es, por tanto, bastante superfluo especular sobre la naturaleza de la gracia de Adán. La etapa de justicia original fué, concretamente, una etapa transitoria. El discernimiento y la ciencia del bien y del mal son adquiridos simultáneamente.

3. La herencia de los bienes divinos.

Esta vocación del hombre, imagen de Dios, a la amistad divina, lleva consigo una vocación a una existencia sobrenatural cuya imagen es el paraíso. Fué herencia del literalismo viciado por el judaísmo tardío y por los métodos de exégesis desconocedores de los géneros literarios, el materializar esta representación en un lugar

geográfico y en un marco localizado y determinado. Todavía en el siglo XIII, y Santo Tomás da testimonio de ello (1 q. 102, a. 1 ad 3m), se creía en la existencia actual y terrena del paraíso. Santo Tomás añadía que «este lugar está separado del que nosotros habitamos por una valla sea de montañas o de mares, o de una región desértica que es imposible franquear». Se han levantado, sin embargo, voces a todo lo largo de la tradición cristiana para salvaguardar el carácter poético de las descripciones del Génesis. Una exégesis puramente alegórica correría el riesgo de anular todo lo que hay de realismo en esta figuración poética. Por tanto el mejor medio de alcanzar la verdadera significación es el de ver el sentido que tiene en los demás escritores inspirados: El tema del paraíso reaparece en los profetas (Is 11, 6-9; 14, 12-14; Ez 28, 13-16). También aquí su contenido metahistórico es evidente. Es una forma literaria de expresar la vida perfectamente feliz, y, en Isaías al menos, la vida paradisiaca reviste una significación mesiánica y escatológica. Todo lo que conocemos de temas literarios sumerios o semíticos relacionados con los primeros capítulos del Génesis nos invita a leer el comienzo del texto yahvista con una perspectiva a la vez histórica y escatológica.

Repetimos, pues, que es bajo el ángulo de la vocación del hombre en el plan divino como ha de considerarse la vida paradisiaca. El hombre fué hecho para vivir en el «jardín de Dios»; por el fondo de su alma, el hombre escapa a la mutabilidad de la naturaleza, donde todo devenir va acompañado de corrupción y destrucción. Situado en el punto extremo de la creación natural, la resume y la domina por su vida espiritual y su actividad libre, y aun la supera por su inmortalidad de naturaleza. Esta liberación respecto al determinismo natural debe, en el plan divino, permitir al hombre entregarse a su Creador, entrega en la que su liberación se consuma; la muerte, ley natural, no tiene poder sobre él; toda su complejidad primera halla en este estado su unidad; al hacerse consciente de su papel de colaborador del Creador, la criatura humana da su verdadero sentido a la sucesión de los seres, los domina y los rectifica por su propia rectitud.

Mas esta liberación del determinismo de la naturaleza lleva en sí misma el peligro de la libertad humana, es decir, el de una opción entre el vencimiento costoso de los instintos de la naturaleza, de los cuales el hombre se libera pero que lleva en sí mismo, y el abandono a estos instintos que, para un espíritu, significa la renuncia a su vocación, la renuncia al llamamiento de Dios. La vocación a la herencia de los bienes divinos era una promesa cuya realización dependía de la fidelidad del hombre en seguir el camino que Dios le señalaba. El Génesis designa acertadamente este camino como un camino de infancia; el hombre reconoce en Dios a su Padre y se entrega a él, no busca poseer — poseer prematuramente, precisan San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor — un conocimiento autónomo de las realidades naturales. Con esta confianza filial y esta obediencia, el hombre tiene asegurada la protección de Dios y su familiaridad. Vive en su dominio reservado, comparable a un espléndido

Dios crea

oasis en medio de la estepa del desierto; ve la creación inferior sometérsele mientras él se ve libre de las limitaciones de la naturaleza, de su ley de devenir y de muerte.

CONCLUSIÓN

Creemos haber señalado las perspectivas bajo las cuales debe ser considerada la justicia original. Quizá sorprenda el poco lugar que hemos dedicado a los dones preternaturales físicos de ciencia e impassibilidad. Ciertamente, la reflexión cristiana se aplicó a ello con intensidad; pero en estas especulaciones quizá se pueda descubrir, mezclado con la interpretación de la revelación, cierta tendencia a proyectar sobre el pasado el mito de la edad de oro. Los grandes doctores por otro lado, y con ellos los verdaderos teólogos, han distinguido siempre lo esencial: la rectitud del hombre creado por Dios y su inmortalidad de una parte, y de otra los dones secundarios que son más o menos consecuencia de los anteriores. Ya San Ireneo y San Atanasio, y sobre todo San Agustín, se detienen en los temas más misteriosos indicados por la Escritura: el soplo o espíritu de Dios, comunicado al hombre en el momento mismo de su creación, la imagen y la semejanza divinas, según las cuales fué formado.

Es de notar que la más antigua tradición cristiana orientó la inteligencia del dogma de la justicia original en el sentido de la dialéctica del doble Adán que es la de San Pablo, única interpretación garantizada por la inspiración escrituraria de los pasajes del Génesis. Importa mucho mantenerse en esta perspectiva. El hombre fué querido por Dios «recto» (rectus), hallando en la sumisión de su inteligencia y su voluntad al Creador el equilibrio de su naturaleza completa; naturaleza espiritual hecha para la vida y en la que la muerte es un desorden. El plan divino encuentra su realización en Cristo, pasando por una crisis: el pecado del hombre, y la redención del pecado por la muerte del Salvador.

Sea cual fuere el desarrollo que se dé a esta teología, será preciso no olvidar ante todo las dos determinaciones conciliares referentes al particular y que citamos a continuación:

Si alguno afirma que el pecado de Adán le dañó sólo a él y no a su posteridad, o si piensa que únicamente la muerte del cuerpo ha sido transmitida al género humano y no el pecado que es la muerte del alma, ése acusa a Dios de injusticia al ponerse en contradicción con el Apóstol que dice «por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanza a todos los hombres, ya que todos pecaron en él» (Concilio de Orange, can. 2; Dz 175).

Si alguno no cree que el primer hombre, Adán, perdió, tan pronto como transgredió la orden de Dios en el paraíso, la santidad y justicia en que había sido constituido, y que incurrió por la ofensa de este pecado en la ira e indignación de Dios — y, en consecuencia, en la muerte con que Dios le había

amenazado antes, y con la muerte, en la cautividad, en manos de aquel que desde entonces tuvo el imperio de la muerte, esto es, del demonio —, y si no cree que Adán todo entero, en su cuerpo y en su alma, padeció a consecuencia de este pecado, sea anatema (Concilio de Trento, ses. v, can. 1; Dz 788).

Concluimos pues que el hombre fué concebido en el plan divino y creado de hecho como una persona hecha inmediatamente para Dios y que en esta ordenación perfecta únicamente ha de encontrar su equilibrio. Lo alcanzó antes de la caída, pero no puede volver a encontrarlo ahora sino a través de la cruz de Cristo. Recogemos aquí la venerable tradición monástica, que tanto ha meditado el tema de Adán en el paraíso. Siguiendo a Cristo e imitando sus ejemplos, el hombre ha de volver a encontrar por su obediencia lo que la desobediencia le hizo perder (Phil 2, 6-11). Y cuando el orden se haya restablecido en la naturaleza espiritual y corporal del hombre, sus consecuencias se dejarán sentir en todo el universo físico.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS, por A.-M. H.

La cuestión de la *justicia original* es uno de los grandes ejes de la teología. Según se considere el estado primitivo del hombre de una manera o de otra, así se verán todos los problemas que hoy se agitan, de la gracia, de las misiones divinas, del pecado, de la naturaleza del hombre, de la salud en Cristo, de los sacramentos, de la institución familiar, etc.

La clave de una sana teología es mantener las dos afirmaciones siguientes: Por una parte, el hombre es creado a imagen de Dios, y, antes del pecado, esta imagen es perfecta: el hombre es amigo de Dios y está dotado de inmortalidad.

Por otra parte, el hombre, en el estado de justicia original, es verdaderamente hombre, es decir que es preciso atribuirle todo aquello que pertenece a la naturaleza humana, por ejemplo: la sensibilidad, la sensualidad, la sexualidad, etc. Todo ello sin embargo hubiera estado exento de pecado. La sociedad original hubiera llevado también consigo la desigualdad entre los hombres, tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista intelectual o afectivo, ya que estas diferencias se fundan en la naturaleza misma del ser humano.

Pensar por ejemplo, con San Gregorio de Nisa, que la distinción de los sexos ha sido introducida por el pecado, es pensar que el pecado ha cambiado la naturaleza del hombre (Adán no sería, pues, «un hombre» antes del pecado); esto nos llevaría a creer también que la salvación del hombre deberá cambiarle de naturaleza y en consecuencia hacer otra cosa distinta del hombre; así también nos veríamos precisados a pensar que Cristo, nuestro Salvador, no era, hablando con propiedad, un hombre. Caeríamos en el maniqueísmo, el docetismo, o la gnosis...



El misterio de la *Inmaculada Concepción*. Semejanzas y diferencias entre la justicia sin mancha de la Santísima Virgen y la justicia original.



El tema del *retorno al paraíso*. Sabido es que la mística de los antiguos monjes era una mística de retorno al paraíso. Siguiendo a Cristo, el monje se

Dios crea

comprometía, huyendo del mundo, a luchar contra Satán a fin de reconquistar el paraíso perdido (cf. DOM STOLZ, *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948). Fundamentos bíblicos de esta doctrina: la esperanza mesiánica del paraíso que se vuelve a encontrar; naturaleza de esta esperanza en Israel; naturaleza del paraíso reconquistado; relación con *Génesis*, 2. Cristo y la reapertura del paraíso: doctrina del Nuevo Testamento. Desarrollo de esta doctrina en los Padres y en la tradición monástica. La esperanza de los cristianos; ¿la esperanza cristiana es nostalgia del pasado o esperanza de un mundo nuevo e inédito? El tema de la Iglesia (y el tema de María, y el tema del alma) como «paraíso reconquistado».

BIBLIOGRAFÍA

- KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Vrin, París 1930.
- Algunos capítulos también de DE LUBAC, *Surnaturel, Études historiques*, Aubier, París 1946, y P. GALTIER, *Les deux Adams*, Beauchesne, París 1947. Sobre los comentarios escriturísticos a Gen 1 y 2, véase el capítulo VII A.
- Sobre la justicia original y el pensamiento de los Padres en los ocho primeros siglos cristianos, véase el libro sumamente sugestivo de DOM A. STOLZ, *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne (Bélgica) 1948.

Parte tercera

DIOS GOBIERNA

- SECCIÓN I: EL GOBIERNO DIVINO EN SÍ MISMO.
Cap. IX: El misterio del gobierno divino.
- SECCIÓN II: LOS COLABORADORES Y MINISTROS DEL GOBIERNO DIVINO.
Cap. X: Los ángeles en el gobierno divino.
Cap. XI: El hombre, cooperador de Dios.
- SECCIÓN III: EL PLAN DE DIOS.
Cap. XII: Las dos economías del gobierno divino: Satán y Jesucristo.

Capítulo IX

EL MISTERIO DEL GOBIERNO DIVINO

por A. VIARD, O. P., y M. - D. PHILIPPE, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
A. EL GOBIERNO DIVINO EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA	624
I. LA SAGRADA ESCRITURA ...	624
1. El Antiguo Testamento	624
Universalidad del gobierno divino ...	624
El pecado y el gobierno divino ...	627
La historia y el gobierno divino	627
2. El Nuevo Testamento	630
El gobierno del mundo por Dios	630
Restaurarlo todo en Cristo	631
II. LOS PADRES DE LA IGLESIA ...	632
III. LA LITURGIA	641
IV. LOS CONCILIOS .	641
B. BOSQUEJO DE UNA SÍNTESIS TEOLÓGICA	643
I. JUSTIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL GOBIERNO DIVINO	643
1. Argumentos filosóficos sacados del conocimiento del universo .	643
2. Argumentos filosóficos sacados de la naturaleza misma de Dios-Creador	644
II. ESTRUCTURA ESENCIAL DEL GOBIERNO DIVINO	644
1. Dios gobierna el mundo en orden a su propia bondad ...	644
2. Dios dirige el universo para gloria de los elegidos	646
3. El gobierno divino es un gobierno monárquico	646
4. Nada escapa al gobierno de Dios	647
5. Dios no tiene opositores	650
III. LOS EFECTOS DEL GOBIERNO DIVINO	652
1. El efecto propio es la asimilación a la bondad divina ...	652
2. Conservar en el bien	652
3. La aniquilación	654
4. Dios no se contenta con conservar, termina lo que ha comenzado	655
Acción sobre el universo físico	655
Acción sobre las inteligencias	655

	<u>Págs.</u>
Acción sobre el mundo de las voluntades	656
Dios obra en todo agente	657
Dios es fin último	657
Dios es causa primera eficiente	657
Dios es forma subsistente	657
Dios puede obrar sobre sus criaturas por el milagro	658
CONCLUSIÓN	659
BIBLIOGRAFÍA	659

A. EL GOBIERNO DIVINO EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

I. LA SAGRADA ESCRITURA, por A. VIARD, O. P.

Gobernar es obrar para un fin. Toda la Escritura proclama que Dios no cesa de obrar en el mundo. Todo le está sometido y todo es dirigido por Él. Sin embargo, sus intenciones, los fines que persigue en su gobierno del mundo, no aparecen siempre claramente. Es un misterio cuya revelación total no se realizará hasta el día en que la obra divina haya llegado a su término. Una gran parte de ella se encuentra ya cumplida. Los diferentes libros de la Biblia la describen. Sus narraciones y los textos proféticos que las completan pueden ya darnos un conocimiento suficientemente claro de lo que Dios quiere hacer del mundo que ha creado.

1. El Antiguo Testamento.

Universalidad del gobierno divino.

Dios es el dueño del mundo: «De Yahvé es la tierra y cuanto la llena, el orbe de la tierra y cuantos la habitan» (Ps 24, 1). «Tu reino es un reino eterno y tu imperio durará por todos los siglos» (Ps 45, 13). «Está nuestro Dios en los cielos y puede hacer cuanto quiere» (Ps 115, 3).

En todas partes se cumple su voluntad:

Sí, yo soy Dios, yo, y no hay ningún otro; yo soy Dios, y no tengo igual.

Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho.

Yo digo: mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad...

Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto y lo cumpliré (Is 46, 9-11).

Nada podría subsistir sin Él:

Pues amas todo cuanto existe, y nada aborreces de lo que has hecho...

Y ¿cómo podría subsistir nada si tú no quisieras? (Sap 11, 25-26).

El misterio del gobierno divino

Todo depende de Él:

Él es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra. El que hace que broten hierba los montes, para pasto de los que sirven al hombre.

El que da su pasto al ganado y a los polluelos del cuervo que claman (Ps 147, 8-9).

Todos esperan de ti que les des el alimento a su tiempo.

Tú se lo das y ellos lo toman; abres tu mano y sácianse de todo bien.

Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu mueren y vuelven al polvo.

Si mandas tu espíritu se recrían, y así renuevas la faz de la tierra (Ps 104, 27-30).

Todos los ojos miran expectantes a ti, y tú les das el alimento conveniente a su tiempo.

Abres tu mano, y das a todo viviente la grata saciedad (Ps 145, 15-16; cf. Ier 5, 24).

El hombre se afana, pero es Dios quien le conduce:

Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yahvé quien dirige sus pasos (Prov 16, 9).

Cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace (Is 26, 12).

Como está el barro en la mano del alfarero, así estáis vosotros en mi mano, casa de Israel (Ier 18, 6).

El corazón del rey es arroyo de aguas en mano de Yahvé, que Él dirige a donde le place (Prov. 21, 1).

Este imperio total de Dios no anula la libertad del hombre, ya que al crearle, Dios «le dejó en manos de su albedrío... Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado» (Eccli 15, 14, y 18; cf. Deut 30, 15-19).

Aquellos que así han «escogido la vida», han aceptado dejarse guiar por Dios, pueden cantar los beneficios con que Él los colma:

Es Yahvé mi pastor, nada me falta.

Me pone en verdes pastos y me lleva a frescas aguas.

Recrea mi alma y me guía por las rectas sendas, por amor de su nombre.

Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Tú y tu cayado son mi consuelo.

Tú pones ante mí una mesa, enfrente de mis enemigos. Has derramado el óleo sobre mi cabeza, y mi cáliz rebosa.

Sólo bondad y benevolencia me acompaña todos los días de mi vida, y estaré en la casa de Yahvé por muy largos años (Ps 23).

Haz de Yahvé tus delicias, y Él te dará lo que tu corazón desea.

Encomienda a Yahvé tus caminos, en Él espera y Él hará;

Hará resplandecer como la luz tu justicia, y tu derecho como la luz del mediodía...

Los mansos poseerán la tierra y gozarán de gran paz...

Yahvé cuida de la vida de los justos, y la heredad de ellos será eterna.

No serán confundidos al tiempo malo, y serán saciados el día del hambre...

Yahvé ordena los pasos del hombre, guía y sostiene al que va por buen camino.

Si cayere, no yacerá postrado, porque Yahvé le tiende su mano.

Dios gobierna

Fuí mozo y ya soy viejo, y jamás vi abandonado al justo, ni a su prole mendigar el pan...

Apártate del mal y haz el bien, y vivirás para siempre;

Porque ama Yahvé la rectitud y no desampara a sus santos...

Los justos poseerán la tierra, y será eterna en ella su morada (Ps 37).

La suerte del justo se contrapone aquí a la de los «malos». Éstos pueden tener éxitos pasajeros; pero serán finalmente castigados:

No te impacientes por los malvados, no envidies a los que hacen el mal;
Porque presto serán segados como el heno, y como la hierba tierna se secarán...

Sí, un poco todavía, y el impío ya no será...

Yahvé se ríe de él, porque ve que su día se acerca...

Su espada se hundirá en su propio corazón, y se quebrantarán sus arcos...

Los impíos serán exterminados; la posteridad de los malvados será troncada (id.).

Los sufrimientos y la opresión de los justos son pues tenidos como pasajeros. Se los considera de ordinario como medios de purificación:

Tú, ¡oh Dios!, nos has probado, nos has examinado como se examina la plata.

Nos metiste en la red, pusiste tu pie en nuestros lomos.

Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero al fin nos pusiste en refrigerio (Ps 66, 10-12).

Ésta es la tesis que sostiene igualmente uno de los amigos de Job: «Dichoso el hombre a quien castiga Dios...» (Job 5, 17-27). ¿Pero es cierto que el justo sea siempre salvado en esta vida y que «entre maduro en el sepulcro»? ¿Se puede afirmar, con Eliú, que «al Omnipotente no le alcanzamos; grande es su poder, grande es su juicio, es mucha su justicia, no oprime a nadie»? (Job 37, 23). Después de la intervención de Dios, Job reconoce claramente que no tenía razón para quejarse: «Sé que lo puedes todo... Por todo me retracto y hago penitencia» (Job 42, 2 y 6). Pero aún no tiene idea clara del sentido de su sufrimiento. La solución al problema del sufrimiento de los justos no ha sido dada todavía. Y no podía encontrarse en el Antiguo Testamento, que no alcanza apenas otra cosa que recompensas temporales y a lo sumo una cierta intimidad con Dios. Las perspectivas de una felicidad eterna no aparecerán casi hasta los últimos tiempos del judaísmo. El misterio, por tanto, subsiste. No puede hacerse otra cosa que reconocer la omnipotencia de Dios y la miseria del hombre, sin poder comprender aún cómo Dios llevará a cabo la felicidad de los justos:

¿Quién podrá decir que una cosa sucede sin que la disponga el Señor?

¿No es de la voluntad del Altísimo de donde proceden los males y los bienes?

¿Por qué, pues, ha de lamentarse el viviente? Lámentese más bien de cada uno de sus pecados (Thren 3, 37-39).

El pecado y el gobierno divino.

El pecado es en realidad el obstáculo principal a los designios divinos. Introducido en el mundo por voluntad del hombre, domina al mundo y al hombre. Posee como una doble realidad: una exterior al hombre, que se identifica con el poder malo, el demonio, del cual procede (cf. Sap 2, 24); otra interior a él. La salvación no es posible mientras el pecado no sea vencido bajo esos dos aspectos. Es necesario que su imperio sea destruido, pero es igualmente necesario que el hombre cese de consentir en su dominio sobre él mismo. Esta doble victoria es necesaria para que la bondad de la creación (cf. Gen 1, 31) sea, o mejor, vuelva a ser una realidad.

Es, puede decirse, una verdadera lucha la que se entabla, dirigida por Dios contra las fuerzas del mal, del pecado, en el mundo entero y en el corazón mismo del hombre. Éste, lejos de secundar los designios misericordiosos de Dios respecto de él, frecuentemente los va a contrarrestar. Dios, sin embargo, saldrá al fin victorioso y salvará al hombre, realizando así, a pesar de los obstáculos que encontrará, los designios de amor de su creación.

¿Cuáles son pues los designios de Dios?

«Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza» (Sap 2, 23). Le había dado el poder «de someter la tierra y dominar sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gen 1, 28). El hombre, es cierto, se rebeló contra Él. Este hecho no será, sin embargo, obstáculo para que la voluntad de Dios se cumpla. El bien que Él había querido se realizará: «Las obras del Señor son todas buenas; cuanto Él quiere es a su tiempo... A su tiempo todas las cosas cumplirán su fin» (Eccli 39, 16-33).

Cómo se arreglará para vencer el mal y atraer hacia sí salvándose, a la humanidad que deliberadamente se había alejado de Él, nos lo enseñará el desarrollo de la historia, tal como la Biblia la reproduce.

La historia y el gobierno divino.

A pesar de la caída del hombre, la bondad esencial del mundo creado, afirmada por el primer capítulo del Génesis, subsiste. Asistimos en los capítulos siguientes a una especie de progreso constante del mal, progreso tal que la Biblia llega a poner en boca de Dios el pesar de haber creado el mundo y la voluntad de destruirlo (Gen 6, 5-7). Sin embargo, en los mismos capítulos del Génesis hay testimonios de una constante misericordia de Dios con la humanidad culpable. La muerte realiza su obra, pero al mismo tiempo la vida continúa. El nacimiento de nuevos seres humanos señala su triunfo; y esto es un don divino, como lo indica la interpretación del nombre de Caín en la exclamación de Eva: «He alcanzado de Yahvé un varón» (Gen 4, 1) y del nombre de Set: «Yahvé me ha dado otro descendiente» (Gen 4, 25).

El diluvio parece estar a punto de aniquilar a la humanidad. Dios, no obstante, aunque castiga sus crímenes, la salva. Acepta al hombre tal cual es, con «los deseos de su corazón, que desde la adolescencia, tienden al mal» (Gen 8, 21), y aun hace alianza con Él: «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros y con todo ser viviente que está con vosotros... Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas de un diluvio, y no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra» (Gen 9, 9-11).

Esta promesa por la cual Dios se obliga es, sobre todo, negativa. Prueba su bondad constante con la humanidad, a pesar de sus faltas. No era, por lo demás, más que un preludio de la obra positiva de salud de la que la Biblia va a trazar ahora las etapas.

La primera es la elección gratuita de Abraham, que responde a la creación gratuita del principio. La alianza que Dios realiza con Él tiene ya un contenido positivo. Se obliga a darle el país en el que él no es aún otra cosa que un huésped y a hacerle padre de un pueblo que será su propio pueblo. De aquí la benevolencia de Dios con Abraham se continúa en sus descendientes. Interviene constantemente en su favor. Sus mismas culpas las hace servir al cumplimiento de sus designios. Así José, vendido por sus hermanos y convertido en su salvador, puede decir: «Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien, cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso» (Gen 50, 20).

Éste es el pueblo que, amenazado de ser aniquilado, Moisés conduce al Sinaí donde Dios se le manifiesta. La multitud de prodigios que entonces se realizan y que continuarán después, son la señal tangible de la intervención constante de Dios. El pueblo que Él salva no le muestra, por lo demás, reconocimiento alguno y se vuelve contra Él. El Salmo 105, que canta los beneficios de Dios y el Salmo 106, que evoca la ingratitud de Israel, expresan bien estos dos aspectos de su historia en esta época y aun en otras posteriores.

De esta manera Dios, por pura misericordia y a pesar de las resistencias que encuentra, se crea su pueblo, le da una tierra, el país de Canaán, y en fin un rey. El reinado de David representa un coronamiento. Parece que los designios de Dios están, si no plenamente cumplidos, al menos, a punto de cumplirse. Un pueblo fuerte le está consagrado y le sirve. ¿No le bastará asegurar su dominio sobre los demás pueblos para que el universo entero le esté sometido?

Sin embargo, después de la muerte de Salomón, el reino de David se divide en dos. Sus herederos no conservan más que la parte más pequeña. La decadencia se hace irremediable, no obstante las llamadas que dirigen de manera particular los profetas. El pueblo de Dios se hace cada vez más semejante a los que le rodean. Cosa extraña, Dios parece luchar contra esta decadencia y a la vez

acelerarla. Al enviar a Isaías le dice: «Ve y di a ese pueblo: "Oíd y no entendáis, ved y no conocáis." Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos. Que no vea con sus ojos ni oiga con sus oídos, ni entienda su corazón, y no sea curado de nuevo» (Is 6, 9-10). Es preciso que llegue el castigo anunciado, la ruina del reino y de Jerusalén y la deportación de sus habitantes a Babilonia, después de la ruina del reino del norte bajo los golpes de Asiria.

Dios ha advertido a su pueblo. Mas, al rehusar éste volver sobre sus pasos, Dios le castiga. Convoca para ello a todos sus enemigos, que hasta entonces parecían también sus propios enemigos, merecedores de su cólera. Se convierten en instrumentos suyos en contra de su pueblo: «Va a traer contra él el Señor aguas de ríos caudalosos e impetuosos; al rey de Asiria, con todo su poder» (Is 8, 7). «Voy a hacer venir del septentrión el azote, una gran desventura... hasta no dejar en tus ciudades un morador» (Ier 4, 6-7; cf. 1, 13-15). Asirios y caldeos, como antiguamente los egipcios en tiempo de Moisés, colaboran, sin ellos saberlo, a la ejecución de los planes divinos. El Dios que ellos ignoran les guía. Toda la historia depende de Él.

Si Dios rechaza a su pueblo y parece aniquilarlo, no es simplemente para castigarlo por su infidelidad. Isaías, que anuncia la ruina prevista, es también el profeta del Emmanuel y del reino davídico restaurado (cf. Is 11). Ambos acontecimientos van pues unidos. La ruina del reino temporal prepara una nueva etapa del pueblo de Dios, un nuevo progreso en la realización de los designios de Dios. El judaísmo salido del exilio, gracias al pequeño resto fiel, tendrá un carácter más espiritual. La ley y la forma de piedad que impone tendrán eficacia suficiente para distinguir en adelante al pueblo de Dios. Mas esta etapa nueva no hubiera sido posible si el pueblo elegido no hubiera adquirido, bajo la forma de un reino independiente, el sentimiento de su propio valor y de su pertenencia especialísima a Dios.

Para realizar esta nueva etapa, que supone el retorno de los exilados de Babilonia a Jerusalén, Dios pone nuevamente en movimiento los imperios. Suscita a los medos (Is 13, 17) y escoge a Ciro, que los conduce (Is 41, 2-5). Ciro es su ungido. Lo «tomó de la mano, para derribar ante él las naciones, para desceñir la cintura de los reyes... Por amor de mi siervo Jacob, por amor de Israel, mi elegido, te he llamado por tu nombre y te he dado un nombre glorioso... Para que sepan el levante y el poniente que no hay ninguno fuera de mí... Yo doy la paz, yo creo la desdicha; yo soy, Yahvé, quien hace todo esto... Y yo le suscité... Él reedificará mi ciudad y libertará a mis desterrados» (45, 2-13).

La historia universal se encuentra así subordinada a la historia de Israel. Lo mismo sucede en las visiones apocalípticas del libro de Daniel, en el que las luchas terrenas parecen el reflejo de luchas celestes entre los «ángeles» de los diferentes países o más bien entre

los «ángeles» que están al servicio de Israel y los «ángeles de las naciones que les son hostiles» (Dan 10, vv. 13, 20 y 21). Todo esto terminará con el triunfo de los santos del Altísimo: «El reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo les serán dados al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno, y le servirán y obedecerán todos los señorios» (Dan 7. 27).

El triunfo anunciado es, si no de todo el pueblo elegido, al menos de una parte de él, los judíos fieles, asociados a un personaje misterioso que aparece en una visión y que se parece a un ser humano, a «un hijo de hombre» que, «venido con las nubes del cielo», recibe de Dios un poder idéntico al suyo: «Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (Dan 7. 14).

La oposición entre este pueblo santo y los demás pueblos se diría, pues, que debía prolongarse hasta los últimos tiempos. Sin embargo, el libro de Isaías conocía otro personaje «transpasado por nuestras iniquidades, y molido por nuestros pecados... y en cuyas llagas hemos sido curados» (Is 53, 5) y que hace así triunfar la voluntad de Dios (53, 10), no sólo en beneficio de Israel, sino también del conjunto de los pueblos. Dios, en efecto, le dice: «Poco es para mí ser tú mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob, y reconducir a los salvados de Israel. Yo te hago luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» (49, 6).

El Antiguo Testamento no nos da, por tanto, una imagen completamente clara y lo suficientemente coherente de los designios de Dios sobre el mundo: «Pues qué hombre podrá conocer el consejo de Dios, y quién podrá atinar con lo que quiere el Señor» (Sap 9, 13). Está dominado por la idea de la alianza hecha con los descendientes de Abraham, dejando no obstante presentir que los otros pueblos deberán tener parte también en las bendiciones que se derivan de esta alianza. ¿Cómo se producirá esto? Pertenece al Nuevo Testamento revelárnoslo, dándonos a conocer una nueva alianza destinada a reemplazar la alianza con Israel, que fué provisional, alianza que se ofrece ahora a todos los hombres sin distinción alguna.

2. El Nuevo Testamento.

El gobierno del mundo por Dios.

El Nuevo Testamento afirma, como el Antiguo, el gobierno absoluto de Dios sobre todas las cosas. San Pablo recuerda que no ha cesado «de hacer el bien dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones» (Act 14, 17). «Él da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo de uno todo el humano linaje, para poblar toda la faz de la tierra. Él fijó las estaciones y los confines de los pueblos... En Él vivimos y nos movemos y existimos» (17, 25-28).

Jesús proclama a Dios «Padre, Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25). Dios es «nuestro Padre». Él es el que viste las flores del campo y alimenta a los pájaros del cielo, ninguno de los cuales cae al suelo sin su consentimiento. Con cuánta más razón vela Él sobre la vida de sus hijos, los hombres (cf Mt 5, 25-32; 10, 29-31). Una nota nueva parece aparecer en estos textos, la de un lazo más íntimo y más estrecho entre los hombres y Dios que en el Antiguo Testamento. Es el resultado de la venida de Jesús a la tierra. Gracias a Él, la salvación del mundo puede realizarse.

Antes de Él, la victoria sobre el pecado era imposible. Después de los sucesos de los macabeos y la restauración del reino de Israel bajo la dirección de sus sucesores, los asmoneos, príncipes de la raza sacerdotal, la profecía de Daniel pudo parecer a punto de cumplirse. Pero el nuevo reino pronto se hubo secularizado. No era éste el que podía restablecer sobre la tierra el reinado de la justicia de Dios. El pecado permanecía dueño del mundo e Israel mismo no escapaba a su dominio.

¿Era esto un fracaso para el gobierno de Dios? No, todo lo que se había cumplido hasta entonces no era sino una preparación (cf. Gal 3, 19-29). Dios había revelado al mundo, por medio de su pueblo, sus exigencias de justicia y pureza total. Pero el hombre, abandonado a sí mismo y dominado por el pecado no podía dar una satisfacción plena (cf. Rom 7, 14-24). Sólo Dios podía realizar en él lo que le pedía. Esto iba a hacerse posible gracias a una unión más estrecha entre el hombre y Dios que permitiría una victoria definitiva sobre el pecado y el triunfo de la vida divina en el mundo.

Restaurarlo todo en Cristo.

Es entonces, al cumplirse los tiempos, cuando Dios reveló el secreto, hasta entonces oculto, de su gobierno del mundo: «Reunir todas las cosas en Cristo» (Eph 1, 9-10). Todo converge hacia Él; Él da a todas las cosas su verdadero sentido.

Gracias a Él, la oposición entre judíos y no judíos desaparece. Éstos, como aquéllos, pueden en adelante ser herederos de las promesas hechas a Abraham entendidas en su más rico sentido (Eph 3, 6; cf. 2, 11-19; Rom 4). «No hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos» (Col 3, 11). La unidad del género humano puede llegar a ser una realidad. La causa profunda de ella es la victoria de Cristo, por su muerte, sobre el pecado, que es la raíz de todos los desórdenes introducidos en el mundo (cf. Col 1, 20-21).

Así da comienzo una nueva creación cuya cabeza es Cristo (cf. Eph 2, 10-15; 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15). Pero en realidad no es otra cosa que el mundo querido por Dios desde el principio y que se realiza, a pesar del pecado (podría decirse también: a causa del pecado). Cristo existe antes que toda la creación: «En Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra... por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él» (Col 1, 16-17). Por Él

y para Él Dios gobierna el mundo. «Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también», decía Jesús (Ioh 5, 17). Él, misteriosamente presente en el mundo, continúa manteniendo, a despecho del pecado, la cohesión al menos parcial. Él la asegura en adelante, de una manera definitiva, uniendo todos los seres a Él de la manera más estrecha. En esta nueva creación, en la que se amplía la primera, se forma el cuerpo de Cristo que un día alcanzará su desarrollo perfecto (cf. Eph 4, 12-13), en la unión total a Él de todos aquellos que hubieren aceptado el don del amor divino que se les ha hecho en Él.

En esta nueva creación, Dios respeta, como al principio, nuestra libertad. Muestra en ella con cuánta sabiduría se cumplen sus designios (cf. Eph 3, 8-11), testimonio de «la riqueza de su misericordia» y de «su inmenso amor por nosotros» (Eph 2, 4). Por la predicación del Evangelio de Cristo se ofrece a cada uno la posibilidad de compartir su victoria. Para aquellos que aceptan sus dones y que se hacen, en su Hijo, sus hijos, «Dios hace que todo concorra a su bien» (Rom 8, 28). Se trata evidentemente de su bien espiritual. Los éxitos temporales son secundarios y subordinados. Aquellos que rehusan estos dones permiten que el mal, vencido por Cristo para siempre activo en ellos, continúe sus estragos en el mundo.

De esta permanente nocuidad del mal, Dios no es responsable. Su obra no está todavía acabada. No debe interpretarse «el endurecimiento» de que habla la Escritura (cf. Rom 9, 14-18) como una voluntad divina de castigar a éste o aquél; Dios se sirve de sus culpas, y aun podría decirse que las provoca, para llevar a cabo su obra de misericordia, hasta con él mismo. ¿El pecado del primer hombre no es acaso, en cierto modo, causa de la Encarnación redentora?

Todo esto prepara la victoria definitiva de Cristo sobre el conjunto de los poderes del mal y sobre la misma muerte. La creación entera encontrará, en la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 19-22), el equilibrio y la unidad a que aspira, pues todo será entonces sometido plenamente por Cristo a Dios, que será todo en todos (1 Cor 15, 22-28). Nada podrá escapar a este triunfo del amor que Dios tiene a su criatura y que resplandece en todas sus obras (cf. 8, 37-39).

II. LOS PADRES DE LA IGLESIA

La vida de los cristianos, en cada época, tiene que afrontar nuevos peligros, superar nuevas dificultades. En el choque con estas oposiciones la doctrina de fe tiende a «adaptarse», a conformarse con las ideas del siglo, o bien, cosa que también sucede, a desvirtuarse. Los teólogos y los pastores cuya misión es «guardar el depósito» (1 Tim 6, 20), deben celosamente velar porque la fe permanezca íntegra y pura. Cuando es atacada, o cuando existe la tendencia a dejarse contaminar por ideas filosóficas, debe intervenir

y explicarla a los fieles. Esto es lo que hicieron, cada uno en su época y país, los primeros Padres.

Entre los Padres de la Iglesia latina, baste mencionar aquí a San Agustín. El crédito de que goza en toda la teología, de una parte, y el género de objeciones a las cuales tuvo que responder, justifican ampliamente esta elección.

¿De qué se trataba, en efecto, a fines del siglo iv? En primer lugar, de responder a los ataques de los paganos. Humillados en su honor de viejos romanos por las invasiones bárbaras, acusaban a los cristianos de las desgracias del Imperio. Veían una coincidencia entre la caída del Imperio y los progresos del cristianismo y acusaban a éste como un enemigo de la civilización y de la prosperidad temporal. San Agustín escribirá para responderles su obra sobre *La Ciudad de Dios*. Es un vasto tratado histórico y teológico del gobierno de Dios sobre toda la humanidad. Se trataba, en segundo lugar, de los maniqueos. Éstos, muy extendidos entonces por África, dividían las criaturas en dos especies: unas, buenas, dependían del gobierno de un Dios bueno; las otras, malas, dependían del gobierno contrario, de un principio malo no sometido al Dios bueno, sino igual y opuesto a Él. San Agustín defenderá siempre, contra ellos, la universalidad y unidad del gobierno de Dios.

Finalmente San Agustín encuentra a los pelagianos. Empeñados equivocadamente en salvar la libertad humana, sostienen que el hombre puede siempre, por sí mismo, obrar el bien, que Dios no puede actuar en lo íntimo de su voluntad libre, sino sólo mediante auxilios exteriores. Esto equivaldría a negar la predestinación en favor de una simple «previsión» divina, y, en consecuencia, a disminuir considerablemente el campo del gobierno divino. No nos entretendremos en este tercer aspecto de la teología de San Agustín, pues será objeto del capítulo sobre *la gracia*. Presentaremos únicamente un esquema de la defensa de San Agustín contra los paganos y los maniqueos.

Ante todo, afirma San Agustín, nada hay dejado al acaso; Dios no cesa de gobernar su creación. Con frecuencia el doctor de Hipona trata del versículo del Génesis: «y Dios descansó el séptimo día» (Gen 2, 2). ¿Ha de entenderse por ello que Dios abandona su creación y cesa de ocuparse de ella? No:

Dios, terminada la obra de la creación, no ha creado nada nuevo en el mundo. Los seres creados no hacen otra cosa que cambiar y transformarse, y Dios después de la creación no ha creado especie ninguna nueva. Sin embargo, es necesario que Dios actúe y guíe su obra, pues si el mundo no estuviera gobernado por aquel que lo creó, volvería inmediatamente a la nada. Porque no ha añadido nada nuevo a la creación, la Escritura dice que descansó de todas sus obras; pero como no cesa de gobernar lo que ha creado, Nuestro Señor ha podido decir con verdad: «Mi Padre obra siempre...»

Gobierna el mundo que ha creado; por tanto, no cesa de obrar, y lo gobierna con la misma facilidad con que lo creó. No se vaya a creer que Dios, habiendo creado el mundo sin trabajo, se canse en su gobierno, como vemos que se fatigan los que construyen y dirigen un navío. Éstos no son sino hombres.

Dios gobierna

Dios habló, y todo fué hecho. No le cuesta más gobernar todas las cosas con el poder de su verbo. ¹

Y en otro lugar:

Cuando el Señor dice: «Mi Padre obra hasta el presente», nos lo muestra continuando, en cierto modo, su obra, conteniendo y gobernando toda su creación.

Si se suspende este movimiento (de la Sabiduría ²) y si Dios cesa en esta operación, todo perecerá irremisiblemente.

En cuanto a aquello de San Pablo a los Corintios: «En Él tenemos la vida, el movimiento y la existencia», ³ si se reflexiona... viene a favorecer la idea que nos hace creer y decir que Dios obra sin cesar en los seres que ha creado. De donde se sigue que si Dios retirara esta acción sobre las cosas, dejaríamos de vivir, de movernos, de existir.

Está, pues, claro que Dios no ha cesado un solo día de gobernar las cosas que ha creado, por temor de que perdieran al instante sus movimientos naturales por los que se mueven, viven, son naturalezas y perseveran cada una en su género, en lo que son, y hasta dejarían de ser cosas si fueran privadas del movimiento de la Sabiduría de Dios por la cual lo dispone todo con suavidad.

He aquí por qué, por reposo de Dios, entendemos que ha cesado de producir nuevas criaturas, no de contener y gobernar las que ha hecho (*continere et gubernare* ⁴).

Del mismo modo, finalmente, Dios obra en el alma de los justos y en su voluntad:

Dios no es como el hombre; éste trabaja la tierra para que esté cultivada y sea fértil, y terminado su trabajo, se retira, dejando la tierra labrada, o sembrada, o segada, y ahí queda; el trabajo que ha hecho permanece, aun cuando él se aleja.

Con Dios no sucede lo mismo: cuando Dios justifica al hombre, no lo hace de manera que se aleje de él, la justicia que ha obrado en él permanece; pero del mismo modo que el aire no se convierte en luminoso por la presencia de la luz, sino que es algo que le acontece únicamente, porque si se hiciera luminoso en lugar de ser algo transitorio, permanecería luminoso aun en ausencia de la luz, así el hombre es esclarecido por la presencia de Dios, y vuelve a quedar en tinieblas cuando Dios se aleja. Luego, esto no sucede por la distancia de los lugares, sino por el desvío de la voluntad que se aleja de Dios. ⁵

¿De qué se ocupa Dios? De todo. Nada escapa a su gobierno. Ni los mismos bienes temporales. No sería verdad decir que Dios se ocupa sólo de los bienes espirituales con exclusión de lo material y temporal, como si esto fuera malo en sí mismo o despreciable.

Así, Dios creador y dispensador de la felicidad... es el que da a los buenos y a los malos el reino de la tierra, no al azar y a tontas y a locas, pues no es la Fortuna, sino con un orden y bajo un plan que ignoramos y que Él conoce muy

1. *Sermón* 125, § 4.º, cf. *Carta* 166, § 12. *De Civ. Dei* I, c. 36.

2. *Sap* 8, 1; 7, 26.

3. *Act* 17, 28.

4. *Sobre los doce libros del Génesis en sentido literal*, libro 4, c. 12.

5. *Ibid.*, libro 8, c. 12.

bien, orden y plan al que no está sujeto, sino del que dispone como dueño y soberano.⁶

Para demostrar que estos bienes de la tierra, objeto único de las aspiraciones de todos aquellos que no saben apreciar otros, están también bajo el poder y a merced de su Providencia, con exclusión de esa multitud de dioses falsos que adoran los romanos, quiso que su pueblo llegado a Egipto en muy pequeño número, adquiriera un desarrollo maravilloso y fuera liberado con los más insignes prodigios.⁷ Dios mismo quiso salvar a todos sus hijos de las intenciones criminales de los egipcios y librarlos de la muerte (Ex 1, 15). Todos estos bienes (descendencia numerosa, alimento por el maná, victorias), para los cuales los romanos invocaron a la multitud de falsos dioses, ellos los recibieron felizmente del único Dios verdadero.⁸

Los reinos de la tierra están firmemente establecidos por la Providencia divina.⁹

Y en otro lugar :

Por lo demás, sólo en el más allá la Providencia podrá realizar plenamente sus preferencias divinas para con los buenos y su justicia con los malos; aquí sobre la tierra debe permanecer como indiferente respecto de ciertos bienes: «en cuanto a estos bienes y a estos males temporales, ha querido que sean comunes a unos y otros, y esto para que no se deseen con demasiada avidez bienes que poseen también los malos, y no se teman con exceso males que con frecuencia sufren los mismos buenos». Esto no obstante, todavía hay cierta diversidad respecto de unos y otros: «Sin embargo, frecuentemente, en esta distribución de los bienes y males, se ve de manera evidente la mano de Dios. Pues, si Dios castigara aquí abajo todo pecado con un castigo manifiesto llegaría a creerse que no se reservaba nada para el último juicio; por otro lado, si ningún crimen fuera castigado aquí con penas evidentes, se dudaría de la Providencia de Dios. Y lo mismo respecto de favores temporales: se creería que no es Él su dispensador si no los derramara a veces con una liberalidad magnífica sobre aquellos que se los piden; mas, si los concediera siempre, podría creerse que es por estos bienes por lo que hemos de servirle, y un culto así, lejos de hacernos piadosos, nos llevaría al ansia y a la avaricia. Por tanto, cuando los buenos y los malos sufren los mismos males, no por eso se confunden entre sí al estar sometidos a las mismas aflicciones».¹⁰

La cuestión batallona es la del mal. Ante todo San Agustín afirma que Dios no es el autor del mal.

¿Es Dios autor del mal? Supongamos un ser que sea el autor de todo lo que existe y cuya bondad consiste en dar el ser a todo lo que existe; el no-ser no puede ser obra suya de ninguna manera.

Ahora bien, aquello que no tiene ningún defecto es el bien; el mal, por el contrario, es algo defectuoso.

Por tanto, aquél a quien el no-ser no pertenece, no es causa de lo defectuoso, es decir de la tendencia al no-ser, ya que, si es lícito expresarse así, él es la causa del ser. No puede por tanto ser causa sino del bien, y por eso él mismo es el supremo bien (cf. q. 83, c. 21).

6. *De Civ. Dei* IV, c. 33.

7. *Ibid.*, c. 34.

8. *Ibid.*

9. *O. c.* V, c. 1.

10. *De Civ. Dei* IV, c. 38.

Si, no obstante, el mal existe, es porque tiene su lugar y su finalidad en el universo.

Si el desorden y la confusión parecen reinar en las cosas humanas, no vamos a concluir por eso que no están sometidas a un gobierno. Cada hombre está en el lugar que debe ocupar; pero cada uno se imagina que él no ocupa el lugar que el orden exigiría. Considerad únicamente lo que quisiérais ser: el Artista supremo sabrá colocaros en el lugar que os conviene. Ved este pintor: tiene ante sus ojos diversos colores, y sabe qué parte del cuadro debe ocupar cada uno de los colores. El pecado ha escogido ser el color negro; ¿concluiríais vosotros que el divino Artista no puede señalarle su lugar en el orden establecido? ¿Qué de cosas no se hacen con el color negro! ¿En cuántos adornos no le hace intervenir el pintor? Sirve para los cabellos, para la barba, para las cejas; mas para la frente emplea sólo el color blanco... ¿Y no es esto lo que vemos que ocurre cada día en el mundo por la simple autoridad de las leyes humanas? Un hombre se hizo ladrón: el juez sabe que ha violado la ley; sabe adónde tiene que enviarle, y le asigna el lugar que merece justamente su crimen. Este hombre ha obrado mal, pero la ley al asignarle este lugar no ha obrado mal. Por su crimen será condenado a las minas. ¿Y cuántas obras magníficas no se deberán a su trabajo! Su castigo servirá así al embellecimiento de la ciudad. Del mismo modo Dios sabe dónde os ha de colocar. No creáis que deshacéis los planes de Dios, escogiendo ser malos. Aquel que ha sabido crearos ¿no sabrá conducirlos? Lo que debéis hacer es esforzaros por obtener un lugar entre los buenos (*Sermón 125, 1 y 5*).

Dios en definitiva se sirve del mal para el bien.

¿No deberían [los romanos], si tienen un poco de seso, reconocer, en los males que han sufrido de parte de los bárbaros, la mano de la Providencia, que se sirve frecuentemente de la guerra para castigar y reprimir la corrupción de las costumbres de los pecadores, que prueba con esta clase de aflicciones las almas justas y fieles; bien porque al ser así probadas pasan a una vida mejor, bien porque Dios quiere que sigan en la tierra para cumplimiento de sus designios? (*De Cít. Dei 1, c. 1*).

A propósito de las vírgenes violadas por los bárbaros, San Agustín escribe:

Así como algunos son arrebatados por la muerte para que la maldad no les pervirtiera (Sap 4, 11), del mismo modo algo ha sido arrebatado a estas personas por la violencia, para que la prosperidad no alterara su modestia. Así, ni las que estaban demasiado envanecidas de su virtud intacta, ni las que, sin la insolencia de los enemigos, hubieran podido estarlo, han perdido la castidad, y han aprendido en cambio a ser humildes: aquéllas siendo curadas del orgullo; éstas siendo preservadas.

Ved si acaece a los cristianos fieles y piadosos algún mal que no pueda trocarse en bien. ¿Será falso, por ventura, aquello del Apóstol: «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman» (Rom 8, 28)? Perdieron todo lo que poseían, pero ¿han perdido la fe, la piedad y los bienes del hombre interior «que le hacen rico delante de Dios» (1 Petr 3, 4)? (1, c. 10).

Sin embargo, se objeta, una gran hambre acabó con una multitud de cristianos. Los verdaderos fieles todavía aprovecharon, con piadosa resignación, esta prueba para su bien: pues a aquéllos que murieron por el hambre, ésta, como cualquier otra enfermedad del cuerpo, los libró de los males de esta vida.

El misterio del gobierno divino

Aquellos que no murieron aprendieron más rigurosa abstinencia y más prolongados ayunos (I, c. 10, fin).

Dios es dueño de toda sus criaturas. Los mismos demonios le sirven:

El poder que en determinados momentos se les concede a los demonios de excitar a sus adoradores a perseguir cruelmente a la ciudad de Dios, de pedir sacrificios no sólo de aquellos que se los ofrecen o están dispuestos a hacerlo, sino hasta de exigirlos por la violencia de aquellos que se niegan a ello, es un poder que lejos de ser funesto para la Iglesia, le es, por el contrario, beneficioso. Aumenta el número de los mártires (*De Civ. Dei* x, 21).

El poder de los demonios depende del beneplácito de Dios, de su orden providencial:

Su poder es un poder demoníaco, sea cuando hacen el bien para dañar, pues entonces son más perversos, sea cuando hacen abiertamente el mal.

Además, no ejercen este poder, en un sentido o en otro, sino en el tiempo y medida en que esto les es permitido, siguiendo los designios profundos y misteriosos de la Providencia divina (*De Civ. Dei* VIII, 24).

Dios se sirve de los tiranos; hablando de la atroz victoria de Mario (que fué siete veces cónsul, autor de sangrientas guerras civiles), San Agustín dice:

Yo no atribuyo sus hechos a no sé qué Marica, yo lo atribuyo a una disposición secreta de la Providencia divina, para tapan la boca a los paganos y prevenir de error a aquellos que lejos de dejarse arrastrar por las pasiones, quieren valorar sabiamente las cosas. En efecto, si los demonios ejercen algún dominio sobre estos acontecimientos, no pueden traspasar los límites que la Omnipotencia divina ha querido señalarles. Aprendamos, pues, a no estimar demasiado la prosperidad terrena que frecuentemente es la herencia de los malos... [Estos espíritus impuros] son como los malos aquí abajo: no pueden hacer todo lo que quisieran, sino sólo aquello que les permite la disposición de Aquel cuyos secretos nadie puede comprender plenamente ni justamente apreciar (II, c. 23).

Hablando de Nerón, San Agustín afirma:

En semejantes manos pone la Providencia de Dios soberano el objeto del poder supremo, cuando juzga que los hombres merecen tener tales guías. La palabra divina es muy clara a este respecto, pues es la misma Sabiduría la que ha dicho: «Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia» (Prov 8, 15). Y en otro lugar de la Sagrada Escritura se dice que «es Dios quien hace que reinen los príncipes malos a causa de la perversidad de los pueblos».

El gobierno de Dios no debe juzgarse únicamente por lo que nosotros comprobamos aquí abajo, en este mundo, ya que es eterno. Por eso algunas veces

Dios, por un designio secreto, suelta la brida a las malas pasiones, reservándose castigarlas de manera clara en el último juicio (*De Civ. Dei* I, c. 25).

Dios gobierna

Ha querido la divina Providencia preparar para los buenos, en el futuro, bienes de los que no gozarán los malos, y reservar a los impíos males que los justos no sufrirán (*De Civ. Dei* I, 8).

Dios se sirve de los males, de los sufrimientos. Conoce el modo de utilizarlos con vistas al fin para el cual son:

Hay diferencia entre los que sufren, a pesar de la igualdad de los sufrimientos, y aunque sometidos a las mismas pruebas, una cosa es la virtud y otra el vicio. Sobre el mismo fuego el oro brilla y la paja humea; el mismo trillo deshace la paja y limpia el trigo; el aceite y su residuo no se confunden aunque sean pisados por la misma prensa. Así la misma calamidad, cayendo sobre los buenos y sobre los malos, prueba, purifica, perfecciona a los unos, mientras que daña, arruina y endurece a los otros; en medio de las mismas pruebas, éstos rugen y blasfeman contra Dios, aquéllos le invocan y bendicen... Agitados por un mismo movimiento, el ceno despiden un olor fétido y el bálsamo perfumes exquisitos.

Sólo a los buenos da [Dios] la felicidad; los esclavos no son excluidos, y su posesión no la tienen asegurada los mismos reyes; no puede ser completa en esta vida sino sólo en la otra, donde ya no habrá más esclavos (*De Civ. Dei* IV, c. 38).

San Agustín se detiene largamente a explicar cómo es anormal que los justos sean castigados como los malos con ciertas penas temporales:

Son castigados como ellos, no porque vivan como ellos, sino porque, como ellos, aman esta vida temporal, aunque no estén tan fuertemente asidos a ella. Los buenos deberían despreciar esta vida para que los malos, reprendidos y corregidos, pudieran obtener la vida eterna (*De Civ. Dei* I, 9).

Mas, en todo aquello que Dios hace, hay siempre misericordia y justicia:

En Judá, hubo reyes que ofendieron a Dios gravemente por su impiedad y atrajeron sobre ellos y sobre el pueblo, que les imitaba, castigos saludables... En compensación, los reyes piadosos de Judá se hicieron célebres por sus virtudes poco comunes, mientras que los reyes de Israel fueron todos reprobados por su perversidad más o menos grande.

Ambos países experimentaron, según el orden o permisión de la divina Providencia, las vicisitudes de la buena y de la mala fortuna.

En este último caso, al castigo de las guerras con extranjeros se unía el de las guerras civiles, mas siempre de manera que dejaban ver, después de conocidas las causas que habían acarreado estos resultados diversos, el *dedo de la misericordia* o de la *justicia de Dios* (*De Civ. Dei* XVII, 23).

Los egipcios maldicen la multitud de insectos que Dios les envía para castigar su orgullo (XII, 4).

En realidad siempre la misericordia preside esta conducta divina para con los hombres por terrible que pueda parecer a veces; el profeta lo afirma:

Yo castigaré con la vara sus rebeliones y con azotes sus pecados, pero no apartaré de él mi piedad (Ps 88, 33).

En medio de las mayores aflicciones la misericordia infinita de Dios se manifiesta y se deja sentir:

Dios no abandonó al profeta en las entrañas del monstruo (Ion 2, 1), no abandonó a sus servidores bajo la dominación de un pueblo bárbaro, es cierto, pero hombres al fin y al cabo... (*De Civ. Dei* 1, 14).

No pretendemos dar respuesta a todas las cuestiones. La conducta de Dios permanece impenetrable aquí abajo.

A la cuestión que se le propone: «¿Por qué Dios creó almas para quienes sabe que tendrán vida tan corta», San Agustín primero responde: «Es para convencer o castigar a los padres por sus pecados.» Pero esta respuesta no puede satisfacerle, no siempre es verdad. Por eso dirige más alto su mirada:

Podemos remitirnos a la sabiduría de Aquel que regula con tanto orden y esplendor todas las cosas pasajeras de este mundo entre las cuales ha de incluirse el nacimiento y muerte de los seres vivos. Pero no podemos penetrar estos misterios, *sed nos ista sentire non possumus*. Si lo comprendiéramos seríamos como inundados de una alegría inefable. No en vano dice el Profeta, a quien una inspiración divina había descubierto estos secretos, que «Dios guía el curso de los siglos con admirable armonía». ¹¹

No obstante, da ciertas explicaciones que pueden hacernos comprender la conducta de Dios. En cuanto a las vírgenes que han sido violadas y que preguntan por qué Dios permitió esa falta contra ellas, San Agustín responde:

Examinad vuestras conciencias: ¿os habéis enorgullecido de vuestra virginidad y continencia? Demasiado sensibles a las alabanzas de los hombres, ¿habéis envidiado a aquellas que poseían los mismos dones?... Si vuestra conciencia os responde que sí, entonces no os extrañéis de haber perdido aquello con lo que buscabais agradar a los hombres, y haber conservado lo que escapa a su vista. Si no habéis consentido en el pecado, Dios con su gracia, y el oprobio sufrido de parte de los hombres, ha suplantado a la gloria humana para apartaros de amar demasiado esta última. Almas débiles, que lo uno y lo otro os consuele, por un lado la prueba que santifica, por otro el castigo que enseña.

Citemos para terminar esta bella comparación entre la música y la ciencia del gobierno divino:

Para dar a los mortales dotados de alma racional el sentimiento de una cosa tan maravillosa, Dios, en su bondad, deja caer del cielo la ciencia de la música, es decir la inteligencia de las modulaciones. Si un hombre hábil en este arte sabe qué duración ha de dar a los sonidos a fin de que su extensión y sucesión dé a los cantos el movimiento y medida que causan la belleza, cuánto más Dios, en la sabiduría por la que todo fué hecho, muy superior a todas las artes, ha podido determinar, por el nacimiento y muerte de todos los seres, espacios de tiempo que son como las sílabas y palabras de esta vida. Y si en este

¹¹. Is 40, 26. Cf. *De Civ. Dei* 1, c. 29; 11, c. 29; xii, c. 4, donde San Agustín dice que los caminos de Dios son impenetrables e incomprensibles. Es un abismo.

admirable cántico de las cosas que nacen y mueren sobre la tierra, ha señalado a cada una mayor o menor duración, es porque su presencia eterna conoce las reglas de la armonía. Si esto puede decirse de la hoja del árbol y del número de nuestros cabellos, con mayor razón se dirá del nacimiento y muerte de cada hombre, cuya vida temporal es más o menos larga, según que el dispensador de todos los tiempos lo haya creído conveniente para la armonía del universo (*Carta 166*, § 13).

Resta decir que el problema del mal y el problema del gobierno divino respecto del mal han impulsado muchas veces la pluma de los teólogos. Véase, para esta cuestión, la teología del mal (libro 2, capítulo 2). Citaremos sólo un texto significativo de San Juan Damasceno (675-749) para que la Iglesia oriental no esté completamente ausente de nuestras consideraciones:

Conviene saber que es costumbre de la Escritura llamar operación a la simple permisión de Dios, como cuando el Apóstol dice en la Epístola a los Romanos: «¿Es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso?» (Rom 9, 21). Él es el que hace lo uno y lo otro, pues Él es el único demiurgo de todo; no es Él, sin embargo, quien hace las cosas honorables y las cosas viles, sino la libre elección de cada uno. Esto es claro después de lo que dice el mismo Apóstol en su segunda Epístola a Timoteo: «En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro; y los unos para usos de honra, los otros para usos viles. Quien se mantenga puro de estos errores, será vaso de honor, santificado, idóneo para uso del Señor, dispuesto para toda obra buena» (2 Tim 9, 20-21). Está claro que la purificación es voluntaria, pues dice: «Si alguno se conserva puro»; lo que sigue en sentido inverso es lo opuesto, a saber: si alguno no se conserva, será un vaso de uso vil, inútil a su dueño y digno de ser roto. He aquí por qué el pasaje citado y los siguientes: «Dios nos encerró a todos en la desobediencia» (Rom 11, 32) y: «Dióles Dios un espíritu de aturdimiento, ojos para no ver y oídos para no oír» (Rom 11, 8), no deben entenderse en el sentido de que Dios mismo haya hecho estas cosas, sino en el sentido de que las ha permitido, pues el bien es libre y no se impone necesariamente. Es pues uso de la Sagrada Escritura hablar de permisión de Dios como si fuera su operación y su acción: más aún, cuando dice: «Dios ha creado el mal» (Is 45, 7) y «¿habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yahvé?» (Amos 3, 6), no quiere decir que Dios sea la causa del mal, da a entender que la palabra «mal» tiene dos sentidos: o designa lo que es malo por naturaleza, es decir lo que se opone a la virtud y a la voluntad de Dios, o se refiere a lo que es malo y penoso a nuestra sensibilidad, como las aflicciones y calamidades. Estas últimas, aunque parezcan malas, porque son dolorosas, en realidad son buenas, pues contribuyen a la conversión y salvación de los que saben aprovecharlas; la Escritura dice que vienen de Dios. Conviene saber también que nosotros somos la causa de estos males. Pues los males involuntarios provienen de los voluntarios. Conviene igualmente saber que acostumbra la Escritura hablar de ciertos acontecimientos que deberían ser llamados fortuitos, como si en realidad hubieran tenido una causa; así cuando dice: «Contra ti, solo contra ti he pecado, he hecho lo malo a tus ojos, para que sea reconocida la justicia de tus palabras, y seas vencedor en el juicio» (Ps 50, 6). El pecador no ha pecado para que Dios venza, ni Dios tiene necesidad de nuestro pecado para aparecer vencedor. Triunfa plenamente de todos los hombres, aun de los que no pecan, pues es Demiurgo, incomprendible e increado, y su gloria le es natural, no le viene de fuera, y si no es injusto dejándose llevar de la cólera cuando pecamos, y si se muestra vencedor de nuestra malicia cuando

El misterio del gobierno divino

perdona a aquellos que hacen penitencia, esto no es porque nosotros pecamos, sino porque la cosa se presenta así. Es como aquel que está entregado a su trabajo y al recibir la visita de un amigo suyo, dice: «Mi amigo ha venido para que yo no trabaje hoy». Sin embargo su amigo no ha venido para que él no trabaje, sino porque la cosa se presentó así; ocupado en recibir a su amigo, cesa en su trabajo. Estas cosas se llaman fortuitas porque suceden así. Dios no quiere ser justo Él solo, sino que quiere también que todos le imiten en cuanto esto es posible (cf. *De fide orth.* IV, 19, PG 94, 1192-1193).

III. LA LITURGIA

La Iglesia es la maestra de la fe. No es pues superfluo recordar sus incesantes recomendaciones de pedir a Dios no sólo por la obtención de los bienes sobrenaturales y eternos, sino también de los temporales.

En los momentos de calamidades, de peligro, de guerra o de hambre, la Iglesia redobla sus recomendaciones y aun impone ciertas oraciones. Esto no tendría sentido si Dios no fuera a la vez el que rige las leyes del mundo físico y dispensa los mismos bienes materiales. He aquí algunas Oraciones tomadas del misal.

Oración para verse libre de «toda adversidad»:

Guarda, Señor, tu familia con cuidado continuo, para que, protegiéndola tú, sea libre de toda adversidad y permanezca fiel a tu servicio en la práctica de las buenas obras (oración de la dominica XXI después de Pentecostés).

Oración por la paz, en tiempo de guerra:

Oh Dios, que ponéis fin a las guerras y que, con el poder de vuestro auxilio, rechazáis a los agresores de aquellos que esperan en vos, ayudad a vuestros servidores que imploran vuestra misericordia, a fin de que, vencidos sus enemigos, podamos alabaros en una incesante acción de gracias (oración de la misa para el tiempo de guerra).

Oración para pedir la lluvia:

Oh Dios, en quien vivimos, nos movemos y existimos, concédenos la oportuna lluvia, para que, ayudados suficientemente de auxilios temporales, apetezcamos con mayor confianza los bienes eternos.

IV. LOS CONCILIOS

Cada teólogo entiende la doctrina de la fe según sus medios y así la expresa. Su formulación es más o menos feliz y adecuada. La Iglesia, teniendo en cuenta que hay múltiples maneras de considerar el misterio, aunque puede dar preferencia a tal o cual teología en su conjunto, no interviene a propósito de cada publicación. Deja libertad a la inteligencia para desarrollar hasta donde pueda sus consideraciones y sus análisis.

Guiada por el instinto muy seguro del Espíritu Santo, la Iglesia interviene, tarde o temprano, ante el error. El teólogo aprovecha estas intervenciones; toma nota de ellas inmediatamente. Citaremos pues aquí las principales afirmaciones de los concilios.

En primer lugar, la Iglesia defiende la existencia del gobierno universal y absoluto de Dios. Lo recuerda con ocasión de sus profesiones de fe y frecuentemente en los primeros cánones de los concilios. Así el primer canon del Concilio de Letrán en 649:

Si alguno no confiesa... que Dios... es creador y custodio de todas las cosas —*deitatem... creatricem omnium et protectricem*—, sea anatema.¹²

En el otro extremo del tiempo de la Iglesia, el Concilio Vaticano repite esta doctrina y afirma que:

Dios vela sobre todas las cosas creadas, con su providencia, y las gobierna «extendiéndose poderosamente del uno al otro confín, y gobernándolo todo con suavidad» (Sap 8, 1). «Todo está claro y descubierto a sus ojos (Hebr 4, 13), hasta las cosas futuras que dependen del acto libre de las criaturas».¹³

Ciertos errores particulares, condenados por la Iglesia en el curso de los siglos, han sido ocasión de precisar, aunque negativamente, esta doctrina.

1) En el Concilio de Sens (1140), la Iglesia condena los errores de Abelardo, que pretendía que «Dios no debía, ni aun podía impedir los males» y que el poder de las tres Personas divinas no era igual.¹⁴

2) En el Concilio de Constanza (1414), la Iglesia condena el error de Juan Wicleff, que afirmaba que «Dios debía obedecer al diablo».¹⁵

3) En el Concilio de Trento, la Iglesia afirma que es anatema aquel que sostenga que Dios hace igualmente las buenas y las malas obras, no sólo permitiéndolas sino propiamente y por sí mismo, de tal suerte que se le pueda del mismo modo atribuir la traición de Judas y la vocación de Pablo.¹⁶

Otras afirmaciones del magisterio, sin referirse explícitamente al gobierno divino, arrojan indirectamente luz sobre esta doctrina. Por ejemplo, las que vindican la libertad humana, rechazando el determinismo absoluto, o la dependencia del alma humana del movimiento de los astros. Citemos como ejemplo: «Si alguien dijere que las almas humanas dependen de un signo fatal en el cielo, sea anatema».¹⁷ En el Concilio de Constanza (1414-1417), la Iglesia condena el error de Juan Wicleff, que afirmaba que «todas las cosas sucedían con necesidad absoluta».¹⁸

12. Cf. Dz 254.

13. Sesión 3, c. 1; cf. Dz 1784.

14. Dz 375 y 368.

15. XVI Concilio ecuménico, sesión 8; cf. Dz 586.

16. Ses. 6, c. 16, can. 6; cf. Dz 816.

17. Concilio de Braga, Portugal, año 561; cf. Dz 239.

18. Cf. Dz 607.

B. BOSQUEJO DE UNA SÍNTESIS TEOLÓGICA

I. JUSTIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL GOBIERNO DIVINO

El teólogo no tiene que probar la existencia del gobierno divino: lo cree como objeto de fe, revelado por la Escritura y la tradición. La afirmación de que el *mundo está gobernado por Dios* forma parte de lo que se propone a la ciencia teológica, es uno de sus principios, no un objeto de su inquisición. No obstante, la teología, en cuanto sabiduría, debe defender sus propios principios y mostrar su legitimidad. Frente a aquellos que niegan la existencia de tal gobierno, afirmando que el mundo se dirige por sí mismo, que tiene su propia autonomía, y aquellos que dicen, por el contrario, que el mundo está sometido a un destino inexorable, a leyes necesarias e infalibles, ella debe probar la imposibilidad y absurdo de tales posiciones filosóficas y exponer los fundamentos sólidos de la verdad revelada.

Siendo el gobierno divino, como su nombre indica, una acción divina para bien y perfección del universo, puede justificarse su existencia a la vez partiendo del universo, que lleva en sí mismo el sello de esta acción, y partiendo de Dios mismo, que por su actividad creadora está en cierto modo ligado al bien de su criatura. Por eso, la teología, para legitimar esta existencia, se sirve de dos clases de argumentos: los primeros le vienen de su conocimiento filosófico del universo; los segundos le son dados por el conocimiento filosófico de la naturaleza misma de Dios creador y de sus perfecciones.

2. Argumentos filosóficos tomados de la naturaleza misma de Dios Creador.

La armonía física y el orden del universo, no sólo estático, sino sobre todo dinámico, es decir la permanencia en el ser de las realidades existentes, sus interacciones, son testimonios claros de esta influencia permanente de la acción gobernadora de Dios creador. Esta unidad profunda del universo en su movimiento y en su misma variedad muestra claramente que no puede hallar en sí mismo la explicación y no podría permanecer cerrado sobre sí mismo. Sólo puede ser guiado por una fuerza inteligente.

La analogía de la flecha lanzada hacia un sitio preciso y la del orden que reina en una casa, que ponen de manifiesto la existencia de una actividad inteligente y hábil, permiten al menos entrever que el orden estático y dinámico del universo están reclamando la existencia de un ser inteligente y sabio que lo causa y lo dirige activamente.

1. Argumentos filosóficos tomados del conocimiento del universo.

El único motivo que explica la acción creadora es el amor infinito que Dios tiene por sí mismo. Dios crea por amor y por su bondad soberana. Su bondad no puede detenerse en el primer don de la existencia: pide prolongarse conservando los seres creados y permitiéndoles alcanzar su propia perfección.. La acción creadora, precisamente porque comunica el ser a una realidad distinta de Dios, no puede cesar sin llevar consigo la aniquilación inmediata de esta realidad. Esta, como no es Dios, no posee el ser por sí misma, sino que lo recibe plenamente de Él, es decir, lo recibe en una dependencia siempre actual. Por tanto, si Dios cesa de comunicarle el ser, desaparece. Tal proceder no puede atribuirse a Dios; se opone a su sabiduría y a su bondad, ya que destruiría aquello que es obra de su amor. Así pues, la acción creadora de Dios debe continuarse en la conservación de sus criaturas.

II. ESTRUCTURA ESENCIAL DEL GOBIERNO DIVINO

Si el teólogo, propiamente hablando, no tiene que probar la existencia del gobierno divino, debe, partiendo de los datos revelados a los que asiente por la fe, tratar de descubrir la estructura esencial de este gobierno, sirviéndose de ciertas analogías tomadas del mundo humano.

1. Dios gobierna el mundo en orden a su propia bondad.

Gobernar es, en nuestro lenguaje humano, conducir a alguno o alguna cosa a su fin propio; indicarle y aun darle los medios que le permitan adquirir el desarrollo perfecto de su ser. Se dirá de un padre que gobierna a sus hijos cuando por una buena educación los prepara para ser hombres perfectos, capaces de formar en torno suyo un hogar y gobernar a sus hijos; se dirá de un jefe de Estado que gobierna a sus súbditos cuando, gracias a una buena administración política, les proporciona una vida humana, feliz y agradable. Es fácil ver que, en esta acción gobernadora, el fin juega un papel esencial. Es el que condiciona a la vez los medios y la manera de emplearlos. El fin es, pues, lo que en realidad da a los diversos gobiernos su fisonomía propia y los distingue de los demás.

Para comprender la fisonomía especial del gobierno divino, la primera condición que se impone al teólogo es la de descubrir su fin, su objeto. Ahora bien, este fin no puede ser otro que Dios mismo, o lo que es lo mismo, la bondad soberana de Dios. La Escritura lo dice claramente: «Todo lo ha hecho Yahvé para sus fines» (Prov 16, 4). Expliquémoslo.

El fin propio del gobierno divino no puede ser, esto es claro, un bien particular; no se ocupa de tal ser singular con exclusión

de otros; se interesa por todos los seres creados, sin excepción. De ahí que por encima de todos los bienes particulares, que son siempre parciales y exclusivos, deba tender hacia un bien universal. Pero un bien así no puede ser sino la bondad misma de Dios considerada en sí. Toda bondad creada, al ser participada, es necesariamente dependiente y relativa, necesariamente particular. Sólo la esencia misma de la bondad divina puede ser fin del gobierno divino. Por lo demás, la acción de Dios *ad extra* no puede terminar más que en la bondad misma de Dios. Ninguna bondad fuera de Dios puede ser su fin propio. Así, pues, si puede afirmarse con verdad que Dios crea únicamente por amor a su propia bondad, es preciso afirmar también que por el mismo amor gobierna su obra.

Cuando decimos que Dios gobierna el universo para su propio bien, no pensemos que se trata de un tirano que rige a sus súbditos para su bien personal y egoísta enriqueciéndose a expensas del bien de los otros. Dios no puede enriquecerse con el bien del universo. La perfección del universo no puede añadir nada a la bondad de Dios, que se basta a sí misma, pues es infinita. Por eso, al decir que la bondad misma de Dios es el fin del gobierno divino, se señala la perfección única y la transcendencia de esta acción gobernadora. Teniendo su origen y su fin propio en la bondad infinita de Dios, esta acción es soberanamente bienhechora y liberal. La bondad infinita de Dios no puede esperar nada de la perfección propia de las criaturas ni de la misma acción gobernadora de Dios.

Dios ejerce así sobre sus criaturas un gobierno real precisamente en el sentido de que no recibe nada de ellas, mientras que ellas lo reciben todo de Él. Permanecen bajo su total dependencia. Dios dirige sus criaturas hacia su propia perfección con el único fin de comunicarles más liberalmente su bondad. Ningún gobierno humano puede ser tan absolutamente desinteresado. Sólo Dios puede gobernar a sus súbditos únicamente para su bien, sin ningún interés personal, sin ningún cuidado de su propio provecho. Y sin embargo, es preciso afirmar igualmente que Dios gobierna todo el universo para gloria suya, es decir, para que se manifieste su bondad y su amor. Dios dirige hacia sí a los que le están sometidos, y así es como realiza el fin esencial de todo gobierno: conducir a cada uno de los que le están encomendados hacia su propia perfección, pues la bondad divina, a causa de su transcendencia, se impone con una necesidad absoluta a todas las criaturas, y lejos de destruir sus perfecciones particulares, o de oponerse a ellas, las conserva y perfecciona.

Para caracterizar el gobierno divino debe decirse que a la vez está completamente finalizado por la bondad del que gobierna: Dios todo entero se vuelve hacia el bien particular de cada uno de los gobernados, cada una de las criaturas. Por eso mismo es un gobierno enteramente personal y soberanamente libre: Dios no tiene que dar cuenta a nadie, y su gobierno es infinitamente mater-

nal, se interesa por el bien de cada criatura y puede satisfacer plenamente las aspiraciones más profundas y particulares de cada uno. Por eso debe decirse que el gobierno que Dios ejerce sobre el universo es un gobierno perfecto, ya que la perfección de un gobierno se mide por el fin que persigue, y la bondad de Dios es infinitamente perfecta.

2. Dios gobierna el universo para gloria de los elegidos.

En su relación con el hombre, el gobierno divino alcanza, si así puede decirse, su plena medida, y es a esta luz como mejor podemos comprender lo que es.

Tratándose del universo físico como tal, el teólogo precisa que la bondad soberana de Dios es su fin, pero el fin último extrínseco, mientras que el orden y armonía de este universo físico son su fin propio inmanente. Este fin inmanente está evidentemente ordenado al fin extrínseco, pero es en sí un fin intermedio. Por el contrario, el hombre, merced a su inteligencia y a su vocación a la vida sobrenatural, no puede tener otra bienaventuranza perfecta que la contemplación misma de Dios. Esta bienaventuranza es en realidad la gloria (extrínseca) más grande de Dios, la manifestación última de su bondad y de su amor, y es al mismo tiempo la perfección del hombre, su más grande gloria. «Dios mismo — dice Isaías — será la gloria de todo elegido» (60, 19). En esta bienaventuranza termina, de hecho, todo el gobierno de Dios.

3. El gobierno divino es un gobierno monárquico.

Que el universo esté gobernado por un solo Dios creador, nos lo enseña explícitamente la revelación, y la tradición no cesa de recordárnoslo. El teólogo no tiene que demostrar esta verdad; pero, al señalar el lazo de necesidad que existe entre perfección y unidad en el gobierno divino, puede hacernos comprender mejor su carácter divino: su indivisibilidad, su absoluta simplicidad, que no excluye su flexibilidad y variedad.

Normalmente, todo gobierno, para ser perfecto, exige una cierta unidad. Es un hecho de experiencia que basta frecuentemente dividir un gobierno para debilitarlo y aun, a veces, destruirlo, si la división es profunda. No habrá más que apariencia de gobierno; en realidad, existe la anarquía. La naturaleza misma del gobierno y su finalidad piden esto: guiar a los que le están sometidos hacia su propio fin. Tal acción posee perfección y bondad sobreabundantes; no consiste solamente en dirigirse a sí misma el bien — lo cual sería ya bueno —, sino que dirige a los demás cada uno a su propio bien lo cual supone una sobreabundancia de perfección. Así pues, todo ser perfecto debe ser igualmente uno. Trataremos de probarlo.

Desde el punto de vista metafísico, todo ser es necesariamente uno. La unidad es el primer bien que el ser debe salvar. Sin ella no

puede ser perfecto y bueno. Todo gobierno, para realizar su cometido, debe tener, por tanto, cierta unidad. Cuanto más elevado es su fin, es decir cuanto más ha de conducir a aquellos que dirige a una perfección eminente, más grande deberá ser su unidad. Por eso el gobierno divino posee, en razón de su perfección, una unidad absoluta. Se halla realizado en una cabeza única, pues es evidente que la unidad del individuo es más perfecta que la unión de muchos. Es, pues, un gobierno «monárquico» perfecto. No hay más que un solo Señor sobre el universo, y este Señor no comparte con otros el supremo ejercicio de su autoridad soberana.

Entiéndase bien el carácter único de esta divina monarquía, que posee eminentemente las perfecciones de todas las otras formas de gobierno. No olvidemos que la unidad absoluta de este gobierno divino es exigida por su misma perfección y no traspongamos esta unidad a la de los gobiernos humanos.

Tratándose de gobiernos humanos, en efecto, puede haber conflictos entre el ideal y las realizaciones prácticas. Más claramente aún, el ideal mismo es un ideal político, por tanto, complejo. En la vida humana, las exigencias de unidad y de perfección son diversas y a veces opuestas y aun contradictorias. Por eso, aunque, en sí, la noción de gobierno implica unidad (mientras un gobierno es más uno, normalmente, puede ser más perfecto), esto no quiere decir que el gobierno humano más perfecto sea necesariamente el más simple, aquel que se realiza en la unidad más perfecta. Al contrario, el gobierno humano más perfecto será el más complejo, el que presente una síntesis armoniosa de las diversas formas de gobierno. Más aún: según las circunstancias, puede suceder que para un pueblo, en determinado momento, la mejor forma de gobierno no sea aquella que, en sí misma, es la más perfecta. Para juzgar de las relaciones concretas entre la unidad y la perfección de un gobierno humano, es preciso tener siempre en cuenta esta doble relatividad.

Respecto del gobierno divino, nuestro juicio debe ser totalmente distinto. Siendo aquél una acción divina *ad extra* como prolongación de la acción creadora, conserva en sí mismo, de manera eminente, todas las exigencias del orden metafísico. En las acciones divinas, no hay degradación del orden metafísico al orden psicológico o moral y político. Por eso el ser, la unidad y la perfección son convertibles. La perfección del gobierno divino, lejos de excluir la unidad y la simplicidad, las exige. Así este gobierno puede ser el más indivisible y el más perfecto.

4. Nada escapa al gobierno de Dios.

El gobierno de Dios no está reservado a tal o cual categoría de seres, a tal o cual nación, sino que se extiende en realidad, a todo lo que existe. También en esto la Escritura es explícita.

El teólogo puede intentar comprender el carácter propio de esta universalidad de dos maneras: 1) considerándola como prolonga-

ción de la acción creadora; 2) deduciéndola del fin de este gobierno: la bondad de Dios.

1. La producción de un ser y su perfeccionamiento dependen en realidad de una misma causa, pues, normalmente, el que da a un ser su naturaleza debe también comunicarle su perfección y su fin. Desde el punto de vista metafísico, el principio de un ser y su fin se corresponden. Por eso Dios crea y gobierna el universo en virtud de una misma causa. Ahora bien, en cuanto Creador — principio — Dios no obra como causa particular de tales o cuales categorías de ser, sino como la causa más universal y, al mismo tiempo, la más singular, de todo ser. Todo lo que existe depende de su causalidad creadora. Por tanto, Dios necesariamente gobierna — fin — todos los seres que ha creado.

2. La extensión de todo gobierno se mide por su fin. Cuanto más universal es éste, capaz de comprender otros fines, secundarios e intermedios, tanto más universal es este gobierno, apto para dirigir una multitud mayor de seres y conducirles a su fin. De aquí que el gobierno divino que tiene como fin la bondad misma divina posea universalidad infinita.

Del mismo modo que ninguna realidad escapa al poder creador de Dios y a la atracción de su bondad, ninguna realidad escapa tampoco al alcance de su gobierno. Nada acontece fuera de este gobierno. El azar, la fortuna, sólo existen respecto a las causas particulares y limitadas, como hechos que escapan a sus influencias propias y a sus previsiones. Respecto al gobierno divino no se puede hablar de azar o de fortuna, pues todo lo que existe depende de Dios creador y de su gobierno.

En virtud de este mismo principio ningún ser, ningún acto es totalmente malo. El mal es sólo parcial, pues es siempre cierta privación. En la medida en que supone un sujeto al que afecta, cae bajo el alcance del gobierno universal de Dios. Notemos que la universalidad de este gobierno divino no proviene de una abstracción, que implicaría siempre cierto empobrecimiento; se funda en la transcendencia misma de la causa creadora y en la perfección de la bondad subsistente de Dios.

Así queda señalada la diferencia esencial que distingue el gobierno divino del de los hombres. Éste tiene siempre como fin propio cierto *bien común*, siempre relativo, por eminente y noble que sea. Este bien común no puede ser, al mismo tiempo, la bienaventuranza personal perfecta del hombre, pues no puede satisfacerle enteramente en lo que él tiene de más personal. Además, en la medida en que es *común*, este bien no puede ejercer plenamente sobre cada hombre la fuerza atractiva característica del bien.

Todo gobierno humano tiene cierto carácter abstracto que perjudica a su eficacia y a su alcance, si bien le permite tener una cierta universalidad. En todo gobierno humano, el campo de acción y la eficacia progresan siempre de manera inversa. Se impone una elección que exige siempre sacrificios. Un gobierno que quiera ejercer

una influencia inmediata y eficaz debe limitar el número de sus gobernados, y si quiere, por el contrario, extender su campo de acción, su influencia sobre cada uno será necesariamente menos directa y menos eficaz.

El gobierno divino, al contrario, es absoluto e infinito. Puede extenderse a todo lo creado y conservar una eficacia particular total. Siendo la bondad de Dios su bondad personal, puede también la bondad divina ser, en cierta manera, la bondad propia de todas las criaturas y la de cada una en particular. El carácter singular de la bondad de Dios no perjudica a su influencia universal, y esta influencia no quita nada a su fuerza atractiva particular. En el gobierno divino, universalidad y eficacia van juntas y no pueden separarse.¹⁹

Por lo demás, universalidad no quiere decir gobierno en serie. Decir que Dios gobierna todos los seres no significa que los gobierne de la misma manera. La diversidad misma de seres que ha creado modifica y diversifica su acción gobernadora. Algunos seres son incapaces de moverse, otros se mueven, otros en fin se mueven libremente, y Dios dirige todos los seres según lo que son. El mismo gobierno conduce hacia el mismo bien a todos los seres, pero lo hace de diversa manera, siguiendo sus exigencias propias y su capacidad particular. Hemos de decir que este gobierno, siendo el más universal y el más indivisible, en su origen y en su término, es al mismo tiempo el más adaptado, más diversificado respecto a los sujetos que dirige.

5. Existe un orden en el gobierno divino.

El gobierno de Dios se realiza según cierto orden. Dios gobierna el universo sirviéndose de intermediarios. Esto, lejos de dañar a la perfección y eficacia de su gobierno, pone de relieve su perfección sobreabundante. Si, en efecto, desde el punto de vista del conocimiento práctico, es más perfecto conocer inmediatamente por sí mismo todos los detalles singulares de aquellos que nos están sometidos, desde el punto de vista de la ejecución, por el contrario, la perfección consiste en comunicar lo más posible la bondad que se posee. Ahora bien, es evidente que da más generosamente quien, no contento con constituir seres buenos en sí, constituye también seres que son causa de bondad en otros. He aquí por qué, cuando se trata de la Providencia, Dios lo prevé inmediatamente todo, hasta los mínimos detalles y hasta las últimas circunstancias; mientras que, cuando se trata de su gobierno, Dios se sirve de auxiliares, de causas segundas ordenadas entre sí y jerarquizadas. Merced a ellas, Dios comunica mejor su bondad y la manifiesta más explíci-

19. Podríamos enumerar aquí las diversas cualidades de este gobierno, ya que todas las cualidades, necesariamente divididas y dispersas en los demás gobiernos, en razón de los límites de su universalidad y de su eficacia — el gobierno del padre de familia tiene unas perfecciones que no tiene el del rey o el del jefe de empresa —, se hallan reunidas en el que es modelo de todo gobierno.

tamente. No es ya solamente principio, sino principio de principio. Desde el punto de vista del conocimiento, Dios no tiene intermediarios; lo conoce todo inmediatamente por sí mismo. Desde el punto de vista de la ejecución, Dios manifiesta su perfección sobreabundante comunicando algunos de sus poderes a intermediarios.

Muchos errores y sofismas nacen de que no se tiene en cuenta esta distinción. Se pretende encontrar en la ejecución las exigencias propias del conocimiento, o viceversa, se afirma que Dios debe ejecutar directamente sus decretos, sin servirse de tal o cual criatura, o bien por el contrario, que no prevé inmediatamente, según su Providencia, los acontecimientos en sus detalles singulares.²⁰

6. Dios no tiene oponentes.

No solamente ninguna criatura escapa a la influencia y dirección del gobierno divino, sino que ninguna puede disminuir su eficacia, poner un obstáculo a sus órdenes. Como el gobierno de Dios posee una eficacia universal que no conoce límites fuera de aquellos que ha señalado su sabiduría, así también posee una eficacia infalible que, en definitiva, no conoce fracaso. Dios, sin embargo, tolera la negativa de su criatura libre. Tales negativas son misteriosamente aceptadas por Dios con miras a su mayor bien. Dios es en definitiva el Señor soberano. Estas permisiones divinas forman también «parte» de su gobierno, aunque no son jamás su última palabra.

En la eficacia infalible del gobierno divino, notémoslo bien, es preciso distinguir con el mayor cuidado el gobierno divino considerado desde el punto de vista de tal o cual causa particular por la cual se lleva a efecto, por ejemplo cuando se impone por alguna ley moral, y el gobierno divino considerado desde el punto de vista de la Causa primera misma. En el primer caso, nada impide que pueda recibir de parte de las criaturas racionales ciertas negativas, ciertas oposiciones. Así el pecador rechaza verdaderamente las órdenes de Dios y se vuelve contra Él. Pero su oposición al gobierno divino es sólo parcial. Aun como pecador, no se opone a Dios, autor de su ser y que le dirige como causa primera y universal de todas las cosas. Considerado así, es decir, según el segundo miembro de la distinción, el gobierno divino posee una eficacia infalible; no reco-

20. Estos principios se encuentran realizados evidentemente de una manera menos perfecta cuando se trata del conocimiento humano y de la actividad de los hombres, si bien permanecen siempre verdaderos. Cuando el jefe de un gobierno humano recurre a ministros para ejecutar sus órdenes, esto no es solamente a causa de la imperfección y de los límites de su poder ejecutivo: es que, en realidad, forma parte de la perfección misma de su gobierno. Gracias a sus ministros, su poder no sólo recibe una especie de esplendor, sino que así puede también comunicarse más perfectamente. En cambio, la necesidad de pedir consejo y de informarse de otras personas para ampliar y perfeccionar sus conocimientos prácticos, provienen de la debilidad de la facultad humana de conocer, sobre todo en este dominio de lo práctico, siempre tan complejo. La inteligencia humana no puede, inmediatamente, por sí misma, saber todo lo que es necesario saber para ordenar y mandar. Suple esta deficiencia pidiendo consejo. Si bien el conocimiento recibido por mediación de otros no podrá jamás ser tan perfecto como el que se adquiere por experiencia directa.

noce oposición alguna, pues trasciende a todos los contrarios, como la acción creadora misma de la que es continuación.

Podemos todavía ver la trascendencia de la eficacia del gobierno divino partiendo de su fin propio: la bondad de Dios. Dios, lo hemos dicho, no busca más que el bien de sus criaturas. Y cada criatura, en su operación propia, no busca sino su propio bien. Todo ser tiende naturalmente al bien que desea. Esta tendencia natural es un efecto de Dios; es como el sello de la bondad de Dios en lo íntimo de toda criatura. De esta manera, se comprende cómo la eficacia del gobierno divino se realiza sin ninguna oposición y sin ninguna resistencia por parte de las criaturas. En efecto, cada criatura, moviéndose espontáneamente hacia su bien, es dirigida por Dios. Así comprendemos cómo este gobierno, siendo soberano, metafísicamente inflexible e inviolable, no es, sin embargo, tirano, sino infinitamente «suave».

Se puede decir que el gobierno divino, al realizarse como prolongación de la acción creadora, es a la vez el más íntimo y el más imperativo. Dios, por su acción creadora, está íntimamente presente a sus criaturas. Les es más íntimo que lo son ellas a sí mismas. Al crear, obra como un artista, pero de manera muy diferente que el artista humano que realiza su obra desde fuera. La acción creadora, con su modo libre y artístico, es, sin embargo, una acción que se realiza en el interior y comunica a sus efectos aquello que les es más immanente. El gobierno divino, prolongando y completando esta acción creadora, tiene para sus sujetos la misma intensidad e intimidad. Dios, como supremo Señor, puede conducir sus criaturas con infinita flexibilidad e insinuarse con suavidad en ellas. Esta conducta de Dios parece oscurecerse ante las iniciativas de las criaturas, tal es el modo como se incrusta en ellas y penetra hasta aquello que hay en ellos más impenetrable.

Esta suavidad, esta adaptación divina, no restan nada a su carácter imperativo. Dios permanece siempre, en su gobierno, soberanamente libre respecto de su criatura. Mientras Él jamás es modificado por ninguna de sus criaturas, permanece inmutable, eternamente el mismo. Las decisiones de su gobierno tienen el mismo poder imperativo y eficacia que su palabra creadora. No pueden tener límites fuera de los que les impone su sabiduría. Ésta es la regla propia y única de su gobierno.

Verdaderamente el *suaviter* y el *fortiter* caracterizan este gobierno. Dios conduce a sus criaturas «suavemente», pues las dirige desde el interior; parece como que se adapta a sus conveniencias profundas, que las dispone y las conduce en el mismo sentido de su ser y de su inclinación profunda. Las dirige «fuertemente», pues obra siempre como Señor soberano, anulando, en sus mismas raíces, toda causa posible de rebelión. «La Sabiduría se extiende poderosa de uno a otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad» (Sap 8, 1).

III. LOS EFECTOS DEL GOBIERNO DIVINO

1. El efecto propio es la asimilación a la bondad divina.

El teólogo no tiene por qué estudiar los efectos del gobierno divino en su infinita singularidad. Considerados desde este punto de vista, no son objeto de ciencia. Pero trata de precisar el efecto propio de esta acción divina en cuanto distinta de otras acciones divinas.

En función del fin propio del gobierno divino, la bondad divina, puede afirmarse que su efecto no puede ser otro que la asimilación a la bondad misma divina: Dios quiere configurarlo todo a Él.

Esta asimilación se realiza en la criatura según un doble efecto particular: la conservación en el bien y la renovación hacia el bien. Dicho de otro modo, el gobierno divino, cuyo fin es la bondad misma de Dios, no puede tener como resultado propio sino asemejar toda criatura a esta divina bondad. Y esto de dos maneras particulares, por la permanencia de toda criatura en el bien y por sus interacciones.

Alguien pudiera pensar que el efecto propio del gobierno de Dios es, sobre todo, el orden que existe en el mundo, ya que este bien del orden es, para el universo, lo que le asemeja más perfectamente a la bondad inmutable de Dios. Esto no es falso, pero no es suficiente. Pues, en realidad, el orden del universo es una cosa compleja, que resulta a la vez de la permanencia de las diversas realidades creadas por Dios y de sus cambios recíprocos. Todo orden exige una distinción formal entre las realidades ordenadas, de donde resultan necesariamente ciertos cambios entre ellas. Y si existe una distinción formal entre ellas, habrá realidades superiores a otras, pudiendo aquéllas actuar sobre éstas. El orden estático de las realidades entraña su orden dinámico. Por eso, decir que los dos efectos del gobierno divino son la conservación en el ser y la renovación mutua equivale a esta otra afirmación: el efecto del gobierno divino es el orden estático y dinámico del universo.

2. Conservar en el bien.

Conservar una cosa puede entenderse de dos maneras: 1) impedir que se corrompa, quitando todo lo que pudiera dañarle y ser causa de su disgregación; 2) ejercer sobre ella, directa e inmediatamente una influencia eficaz y salvadora.

Es evidente que, según el primer sentido, hay que decir que Dios no conserva sino algunas de sus criaturas: los seres corruptibles. Las criaturas incorruptibles, que no tienen principio de disgregación, no tienen necesidad de tal protección. Por el contrario, según el segundo sentido, hemos de decir que Dios conserva todos los seres que ha creado, pues los conserva en el ser por su virtud omnipotente. Sin esta influencia divina eficaz, volverían a la nada.

Sólo esta segunda manera de considerar la conservación es el efecto propio del gobierno divino; sólo ésta es tan extensa como él.

Si se quiere comprender la necesidad de esta acción conservadora de Dios y cómo se realiza, conviene distinguir bien la eficacia propia de la *causa equívoca* y no confundirla con la de la *causa unívoca*. Ésta, es decir, la que es del mismo género que su efecto, produce sólo el devenir de su efecto, mientras que la causa equívoca obra sobre el ser mismo de su efecto. Por ejemplo, el albañil que construye una casa es sólo causa del *hacerse* de la casa, es decir, de su construcción; no es directamente causa de su ser. Por eso, una vez terminada la construcción, el albañil puede cesar de actuar: la casa continúa. Su conservación depende, no de la causa constructora, sino de la naturaleza de los elementos empleados. En general, toda causa que no es causa propia de la forma por la cual tal cosa existe es sólo causa del hacerse del efecto. Siempre que la causa y el efecto sean de la misma especie, la causa no puede ser causa propia del efecto producido, pues las dos poseen la misma naturaleza. El único lazo de dependencia que puede haber entre ellos sólo puede ser material; no alcanza sino al efecto. Es preciso buscar más arriba la causa de esta *naturaleza* que el efecto tiene común con la causa.

Por el contrario, cuando no hay semejanza formal entre el efecto producido y su causa, es decir, cuando el efecto no tiene la misma forma, la misma naturaleza que la causa, o si se quiere, cuando no posee sino una forma inferior a su causa, entonces depende de su causa no sólo en cuanto a su hacerse, sino también en cuanto a su forma, por tanto también en cuanto a su ser. Tenemos entonces una causa equívoca.

Los antiguos ponían comúnmente como ejemplo de causalidad equívoca la acción iluminadora del sol sobre el aire, pues cuando esta acción cesa, el aire deja de estar iluminado. Según su concepción física, el aire es incapaz de tener luz como la tiene el sol. En cuanto iluminado, depende siempre de la acción solar ya que no posee la luz por sí mismo.

Sin discutir el valor científico de este hecho, podemos servirnos de él para ilustrar lo que caracteriza la causalidad equívoca. Según esto, el efecto permanece siempre en su ser propio, en dependencia inmediata de la influencia actual de su causa. Dios, como Creador, es precisamente causa equívoca de sus criaturas, ya que sólo Él posee el ser por sí mismo y esencialmente, mientras que las criaturas lo poseen sólo por participación. De ahí que toda criatura esté en dependencia inmediata y actual de la acción creadora de Dios. Vemos pues, cómo ha de entenderse la acción conservadora de Dios, en la prolongación misma de su acción creadora. No se trata de una nueva acción por parte de Dios: es la misma acción que se continúa en el tiempo. No obstante, posee ciertos caracteres que le son propios. Puede ser participada por las criaturas, cosa que repugna a la acción creadora. Dios puede servirse de ciertas criaturas

para conservar otras, no para crear. Crear es una operación primera que no puede suponer nada por parte de su efecto; conservar es al contrario, una operación segunda que presupone siempre otra anterior — el existir — y que, por eso mismo, no puede ejercerse sino respecto de un ser existente: se puede conservar aquello que ya existe. Por eso la acción conservadora se realiza de hecho según el orden instituido por Dios en su acción creadora, sirviéndose de causas segundas.

Precisando más, si Dios puede comunicar a una criatura el poder de conservar a otra, nunca podrá hacerle tener este poder por sí misma; pues tal prerrogativa llevaría consigo la independencia respecto de la causa propia del ser, lo cual es imposible para un ser creado. Jamás una criatura podrá, por sí misma, conservarse en el ser. Esto es natural, pues sólo se puede servir de instrumento para los demás; para sí mismo no se puede poseer sino tal o cual forma de ser, o, por el contrario, estar en dependencia de tal o cual causa, en razón de la misma forma que se tiene.

3. La aniquilación.

Después de haber hablado de la conservación de los seres, debemos decir algo de la aniquilación, es decir, de la vuelta de los seres a la nada. Puesto que toda criatura permanece en dependencia estrecha del influjo conservador de Dios, la simple cesación de este influjo conservador precipitaría al ser creado en la nada, en el no ser absoluto, lo aniquilaría.

Pueden proponerse aquí dos cuestiones:

¿Puede Dios hacer cesar libremente este influjo conservador?

¿La cesación de este influjo está realmente en su poder?

Si Dios, usando de su poder soberano, hiciera de hecho cesar su influjo conservador, ¿la cesación de este influjo estaría conforme con su sabiduría?

A la primera cuestión respondemos: dado que el poder conservador de las criaturas es la prolongación del poder creador, siendo éste libre, aquél lo será también. Dios conserva libremente el universo, y ninguna criatura podrá jamás obligarle a obrar. Dios puede, por tanto, suspender su influjo conservador cuando quiera.

Para hablar con más exactitud, diríamos que si Dios suspendiese su influjo conservador, Él no sería causa propia de la aniquilación de la criatura, sino que sería la causa accidental, pues el no ser no tiene causa propia. Dios sería causa accidental del no ser, al suspender el influjo que impide a las cosas volver a su nada.

A la segunda cuestión hemos de responder negativamente. Hemos dicho que toda actividad exterior de Dios tenía por fin manifestar su bondad. Tal aniquilamiento no podría justificarse, a no ser que descubriese con claridad la omnipotencia y la soberana bondad de Dios. Pero, precisamente es la conservación en el ser la

que logra esto y no la supresión de esta conservación. No es reduciéndolo todo a la nada como Dios puede manifestar su bondad y el poder de su virtud. Por tanto, aunque Dios puede retirar libremente su influjo conservador y aniquilar todos los seres que quiera, de hecho no lo quiere: sería contrario a la sabiduría divina.

4. Dios no se contenta con conservar, termina lo que ha comenzado.

Dios no sólo conserva en el bien a todas sus criaturas, sino que las renueva incesantemente. Desde su interior las transforma, las completa y perfecciona. Es el segundo efecto del gobierno divino: Dios conserva para terminar y perfeccionar. Veamos en concreto este efecto de la acción gobernadora de Dios.

Sobre el universo físico.

Dios puede obrar inmediatamente sobre los elementos constitutivos de los seres físicos. Puede dar realidad a todas las posibilidades de la materia, ya que es el Creador de todo.

Todo lo que las causas segundas pueden realizar, Dios puede hacerlo, eminentemente, de una manera más eficaz y más íntima, pues su virtud es infinita, y Él da a las causas segundas el poder de causar. Lo que la virtud de la lluvia y del sol combinados puede realizar sobre las distintas plantas para hacerlas brotar, Dios lo puede inmediatamente por su virtud propia, sin el sol y sin la lluvia. Y lo mismo con los seres inanimados. Dios puede hacer que un limón se convierta en carbón, sin pasar por la serie de transformaciones físicas y químicas de las que éste suele ser resultado. Y así lo demás.

Es claro, sin embargo, que esta acción de Dios sobre la constitución de los cuerpos físicos, sobre su substancia misma, es muy distinta de la de las causas segundas. Éstas actúan desde el exterior, por un contacto físico, el cual al ser recíproco, modifica ambos cuerpos, hay interacción. Dios, por ser incorpóreo e inmutable, no obra por contacto; toca a las criaturas físicas transformándolas, sin ser Él mismo tocado. El contacto no es recíproco. Dios obra de manera trascendente y al mismo tiempo inmanente. Llega a la criatura corporal en sus principios singulares de ser, es decir, desde el interior y no desde el exterior.

Sobre las inteligencias.

Dios puede obrar sobre las inteligencias creadas y perfeccionarlas. Puede instruirlas, no sólo como un maestro humano que presenta a sus alumnos nuevos objetos de conocimiento, sino como Maestro interior que ilumina dando nuevas luces y mayor agudeza de visión, un nuevo poder de penetración.

Para mejor comprender la manera cómo Dios puede obrar sobre las inteligencias creadas hemos de recurrir a la metafísica del conocimiento. Todo acto de conocimiento implica, en su origen, dos

principios: una facultad capaz de conocer y un objeto presente, que determine a la facultad. Por eso Dios, que es padre de las inteligencias y primer Ser inteligible, puede obrar sobre todas las inteligencias creadas de dos maneras: como Padre de las inteligencias, comunica a toda inteligencia el poder de conocer, el poder de alcanzar la verdad; por este hecho, obra inmediatamente sobre esta facultad, la perfecciona, le da mayor capacidad de penetración. Como primer ser inteligible, que contiene todos los principios de la inteligibilidad de las cosas, y en cuanto que todo inteligible encuentra en Él su inteligibilidad última y su explicación exhaustiva, Él es el objeto perfecto, capaz de determinar todas las inteligencias creadas. Puede decirse que Dios ilumina las inteligencias de manera soberanamente subjetiva y objetiva a la vez. En realidad, su magisterio, que es uno de los aspectos de su gobierno, está por encima de esta distinción: es sencillamente divino. Puede juntamente dar nueva luz y presentar nuevos objetos.

Sobre el mundo de las voluntades.

Dios no sólo es padre de las inteligencias, es también padre de las voluntades. Puede obrar sobre las voluntades, sobre los corazones, convertirlos y perfeccionarlos. «Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito», dice San Pablo (Phil 2, 13).

También aquí, para precisar cómo Dios educa las voluntades creadas, hemos de recurrir a la metafísica del acto de la voluntad. Éste depende a la vez de su objeto, el bien, y de la facultad de querer. Dios, por el hecho de ser Padre de todas las voluntades, y porque es el bien supremo y subsistente, que contiene las perfecciones de todas las demás bondades, puede tener una doble eficacia sobre todos los actos creados de voluntad. Bien supremo y subsistente, es el único objeto que puede satisfacer a toda voluntad creada. Puesto que la voluntad es capaz de amar el bien por el hecho de ser bien, su objeto propio es el bien universal. Y puesto que los bienes creados, al ser particulares, no pueden llenar su apetencia, sólo Dios, como bien subsistente, puede satisfacer perfectamente la voluntad, saciar su deseo.

Siendo autor de las voluntades, Dios puede moverlas desde el interior, inclinándolas y determinándolas más eficazmente hacia el bien. Esta última manera de obrar sobre las voluntades creadas es propia de Dios y le es exclusiva. Sólo Dios puede llegar inmediatamente al corazón del hombre y modificar su poder de amar. Toda voluntad, considerada en sí misma o en relación con las fuerzas de la naturaleza, es siempre libre y autónoma. Las criaturas no pueden llegar hasta ella sino indirectamente, presentándoles el bien que ellas poseen. El bien así presentado podrá ejercer su acción, ser amado. Este poder de atracción es siempre relativo, pues se trata de bienes limitados y participados, y éstos son los únicos bienes que las criaturas pueden por sí mismas presentar.

Dios, por el contrario, puede inclinar la voluntad desde dentro. Puede hacerle amar lo que antes detestaba. Allí donde no había sino el amor pasional del vicio, puede poner repulsión o desagrado de ese vicio, y atractivo por la virtud contraria. Puede llevar a la voluntad de un hombre el deseo del martirio, allí donde no había otra cosa que amor de sí, debilidad y temor a la muerte.

Dios obra en todo agente (Is 26, 12).

Hemos dicho: Dios puede obrar sobre los cuerpos, sobre las inteligencias y sobre las voluntades. No es esto suficiente y hemos por tanto de afirmar que todos los seres que obran son movidos por Dios y obran bajo su influencia eficaz.

Para mejor comprender esta eficacia de la acción divina en toda acción creada, hemos de recurrir de nuevo al análisis metafísico. La acción creada requiere siempre el concurso de la causa final, eficiente y formal. El artista que hace una obra, por ejemplo, se determina en razón de un fin concreto, por caprichoso que éste sea: desea al menos hacer tal obra de arte. En relación con este fin preciso, emplea tal o cual *instrumento* y escoge ese instrumento con preferencia o otros, por su *forma* propia que le hace apto para realizar esta obra.

La acción de Dios, en toda acción creada, se halla en el orden de estas tres causalidades:

1. *Dios es fin último.* Dios es el Bien, causa de todo bien. Por este título es el fin último que justifica todas las acciones libres y naturales.

2. *Dios es causa primera eficiente.* Las causas eficientes segundas obran siempre en virtud de las causas primeras que las mueven a obrar. Toda causa eficiente es limitada y obra, por tanto, en virtud de la eficacia misma de Dios.

3. *Dios es forma subsistente.* Dios comunica a cada criatura su forma, su especie, su naturaleza y se la conserva. Es, por tanto, el ejemplar y modelo de las formas de todos los seres creados. Así comprendemos cuán íntimo es el concurso eficaz de Dios, pues llega a la forma propia de las criaturas y de sus actividades.

Este concurso eficaz de Dios, que compenetra toda actividad y la vivifica, no se opone en manera alguna a la actividad real de las causas segundas creadas, pues se realiza en un plano totalmente diferente. No suplanta a las causas segundas; no perjudica su eficacia. Todo lo contrario. Sin ella no podrían causar nada. La acción de Dios coexiste con la de las causas segundas para darles el poder de causar y mantenerlas con esta virtud.

Si se afirma que sólo Dios obra y que la criatura es un puro instrumento en sus manos, entonces habría que negar todo el orden de causalidad en el universo, y considerar todas las criaturas como «vacías». Y si se pretende que sólo las causas segundas obran y que el concurso eficaz de Dios es inútil, no tendría explicación la existen-

cia misma de estas actividades: las causas segundas, por sí solas, no pueden dar razón de su última actualidad.

Dios puede obrar sobre sus criaturas por el milagro.

Los milagros son hechos extraordinarios que se realizan fuera del curso normal de las causas segundas y no pueden explicarse más que por una intervención inmediata de la voluntad de Dios. Por ejemplo, el curso normal de las causas segundas — físicas y químicas — en el cadáver, es que éste entre poco a poco en descomposición y en putrefacción. Si el corazón de repente empieza a latir y vuelve a la vida, será por la intervención de una causa que está por encima del curso ordinario de las causas segundas, es decir, tenemos un milagro.

Que Dios tiene el poder de hacer milagros, puede afirmarse con certeza, pues la acción divina no está sujeta al orden natural de las cosas. Dios puede obrar independientemente de las causas segundas: puede, por sí mismo, hacer las veces de ellas y hacer lo que ellas de ordinario hacen.

No creemos, por tanto, que sea necesario enfrentar a Dios creador del orden natural, con el Dios autor de los milagros. El orden natural puede ser considerado de dos maneras: como dependiendo inmediatamente de la causa primera, o en su dependencia de las causas segundas. Es evidente que en el primer caso Dios no puede hacer nada que contrarie el orden natural. En el segundo caso, puede obrar fuera de este orden, pues lo trasciende y no depende de él. Dios hubiera podido instituir otro «orden natural». Es el señor absoluto y puede actuar frente a él según su deseo.

¿Diremos entonces que Dios, cuando hace un milagro, obra contra las leyes de la naturaleza? No, pues precisamente obra entonces como autor de la naturaleza, con un fin superior al de tal naturaleza particular, que en manera alguna es opuesto al fin último de toda la naturaleza. Ésta permanece la misma.

Por el modo como trascienden el poder de la naturaleza, podemos clasificar las obras milagrosas de tres maneras:

a) en cuanto al hecho mismo que se realiza; por ejemplo, cuando se trata de la glorificación del cuerpo humano;

b) en cuanto al sujeto del milagro; por ejemplo, cuando se trata de la resurrección de los cuerpos; de la curación de un ciego. El hecho milagroso, considerado en sí mismo y en todos los elementos a los que se refiere, podría ser efecto de las fuerzas de la naturaleza, pero éstas, de hecho, son incapaces de realizarlo en tal sujeto;

c) en cuanto al modo de su realización; por ejemplo, el caso de un enfermo que cura de repente, sin ningún cuidado médico. Los milagros de esta clase son los menos perfectos.

CONCLUSIÓN

Notemos, para terminar, los dos efectos característicos del gobierno divino: conservar, renovar. El primero se refiere al *ser*, el segundo al *desarrollo*; el primero funda el segundo, al cual se halla ordenado, pues este *hacerse* es de hecho un complemento, un perfeccionamiento.

El gobierno de Dios, siendo un gobierno de sabiduría, es a la vez un gobierno que cuida, que conserva, y un gobierno que perpetuamente transforma, modifica, termina. Se podría decir que este gobierno es más *conservador* que cualquier gobierno conservador, y más *revolucionario* que cualquier gobierno revolucionario, sin las imperfecciones de lo que ordinariamente entendemos por estas dos formas de gobierno. En efecto, propio del gobierno conservador es apoyarse sobre lo que ya ha sido probado y querer guardar celosamente lo que la tradición le ha transmitido. Esta tendencia tiene el peligro siempre de hacerse exclusiva y de considerar toda evolución y todo cambio como un mal, como un retroceso. Lo propio del gobierno revolucionario es, por el contrario, apoyarse sobre lo nuevo, ardoroso, lleno de esperanzas, y actuar sobre estos valores aún en germen. También esta tendencia tiene el escollo de hacerse exclusiva. Se considera todo tradicionalismo como algo arcaico, como una cosa muerta, anquilosada y, por tanto, que entorpece.

Estos excesos, en ambos casos, provienen de una falta de inteligencia y de una pasión obstinada. No se sabe separar lo que debe ser celosamente guardado de lo que debe ser rechazado y exige una renovación. No se sabe distinguir entre los principios y sus conclusiones. No se llega a comprender que toda auténtica renovación debe hacerse apoyándose sobre la tradición y que toda tradición viva debe estar siempre abierta al progreso.

El gobierno de Dios, que trasciende todo espíritu de partido y desconoce estas tendencias exclusivistas, guarda con sabiduría lo que debe ser conservado — todo lo que existe — y, partiendo de ello, apoyándose en cierto modo sobre lo que guarda, renueva y perfecciona sin cesar todo lo existente. Su gobierno se funda sobre las naturalezas que ha creado una vez y que son estables. Pero éstas poseen una tendencia profunda a asemejarse progresivamente, según sus medios, a Dios, que sin cesar las ayuda y las sostiene, perfeccionándolas y transformándolas hasta alcanzar su desarrollo propio. Su gobierno, en su síntesis conservadora y revolucionaria, es el modelo de todo gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

El libro fundamental en esta materia es el de A.-D. SERTILLANGES, *Dieu gouverne*, Spes, París 1942.

Se encontrarán asimismo algunos capítulos sobre el gobierno divino en las obras del P. GARRIGOU-LAGRANGE, en especial su comentario a Santo Tomás, *De*

Dios gobierna

Deo Uno, Desclée de B., París 1938, y *La Providence et la confiance en Dieu*, Desclée, París 1932.

Acerca de la doctrina de San Agustín, puede citarse entre otros muchos trabajos el siguiente: E. GILSON, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Inst.-d'étud. méd., Montréal 1947.

Finalmente, sobre la antigüedad griega, en particular los testigos de la tradición como Ireneo, Justino, Hipólito, puede consultarse la amplia obra de D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Bibl. de l'Université, Lovaina 1945.

Capítulo X

LOS ÁNGELES EN EL GOBIERNO DIVINO

por Dom PAUL BENOIST d'Azy, O. S. B.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. LA SOCIEDAD ANGÉLICA	663
1. El «lenguaje de los ángeles»	663
2. Las «iluminaciones»	663
3. Las jerarquías angélicas	663
II. LOS ÁNGELES Y LOS HOMBRES	665
1. Los colaboradores de la Providencia	665
2. Los ángeles custodios	666
Su existencia	666
Protegidos y protectores	666
La guarda de los ángeles	667
Espíritu y materia	667
Nuestros embajadores delante de Dios	668
Muerte y juicio	669
3. Los ángeles de las comunidades	670
4. Los ángeles en el universo	670
III. LAS INCURSIONES DIABÓLICAS	671
1. Satán y la Providencia	671
2. La tentación	672
3. El príncipe de los demonios	673
4. La posesión	673
5. «El príncipe de este mundo será arrojado fuera»	674
6. Magia y espiritismo	674
BIBLIOGRAFÍA	676

En el gobierno del mundo Dios se sirve de las causas segundas.

A Él y sólo a Él toca concebir el plan, fijar su cometido, regular de antemano el más mínimo detalle de su obra. Pero en la ejecución, y en razón de su mismo poder, utiliza las criaturas y las hace participar de su propia causalidad. Encomienda al hombre el dominio de la naturaleza material (Gen 1, 26) y quiere también que nos ayudemos mutuamente en el camino de la felicidad. Así también da a los ángeles ciertas funciones, tanto más importantes cuanto que ellos ocupan un lugar más alto en la creación.

El universo es uno; descartemos definitivamente la concepción materialista de un mundo decapitado sin su coronamiento natural, en el que los espíritus puros quedarían relegados al dominio religioso sin otro papel que el de figuras celestes.¹ De la materia inanimada al más radiante de los ángeles, la perfección de los seres sube de manera continua, acercándose sin cesar a la perfección suprema del Creador. Ésta es, como lo hicimos notar ya, una de las razones de conveniencia, una de las armonías que el teólogo descubre para hacer ver la coherencia de la obra de Dios y justificar a nuestros ojos la existencia de criaturas inmateriales. Por un movimiento inverso, ¿no debería extenderse la acción divina de escalón en escalón, por una especie de acción jerárquica desde el mundo espiritual al más humilde elemento?

Dejemos el dominio un poco frío de la naturaleza y penetremos en las regiones más cálidas de la gracia, en la casa del Padre celestial, donde los hombres y los ángeles están fraternalmente unidos por el amor de Dios y de todas las cosas en Dios.

Este misterio de la única caridad lo conocemos ya y lo vivimos entre nosotros; pero esta misma caridad que nos une los unos a los otros llena también a los ángeles y preside sus relaciones entre ellos y con nosotros; más aún, en ellos es una caridad superior, la caridad perfecta que los elegidos poseen en la visión de Dios cara a cara.

Las líneas generales del plan divino terminan así de definirse. Dios encuentra su gloria en la felicidad de sus criaturas espirituales convertidas en hijos adoptivos; la creación material está sujeta, desde este punto de vista, a los seres superiores, y entre ellos, los más favorecidos, los ángeles, ayudan a sus hermanos de la tierra a alcanzar la patria celestial. «¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salud?» (Hebr 1, 14).

La *Providencia*: ésta es la palabra que la Iglesia repite en su liturgia para explicar el papel de los ángeles en el mundo.

Oh Dios, que por inefable disposición de vuestra *Providencia* os habéis dignado enviar para nuestra custodia a vuestros santos ángeles, concedednos ser defendidos siempre por su protección y gozar de su compañía por toda la eternidad... Gloria, amor eterno a la Trinidad Santa cuya *Providencia* eterna gobierna este vasto universo... Señor eterno de los cielos, Vos lo habéis creado todo con vuestro inmenso poder y Vos lo gobernáis todo con una *Providencia* no menos infinita.²

Veamos ahora, más en concreto, el papel de los ángeles en el gobierno divino. Primero, sus relaciones con Dios y entre sí; después sus relaciones con los hombres y el universo; finalmente, las insidias de los ángeles malos.

1. "La Vie Spirituelle" n.º 261, enero 1942, págs. 7-15.

2. Colecta e Himno de los Angeles Custodios.

I. LA SOCIEDAD ANGÉLICA

1. El «lenguaje de los ángeles».

Que los ángeles puedan comunicarse entre sí, no ofrece duda ninguna. La Biblia hace frecuentemente alusión a ello (Is 6; Apoc 7, 2; Iuda 9); por otro lado, ¿cómo podría admitirse que seres tan perfectos carecieran de este privilegio? La ley de continuidad entra aquí para probar la existencia de un «lenguaje» angélico. Pero el lenguaje responde al grado de ser y de espiritualidad: el hombre, espíritu encarnado, tiene la facultad de expresar las ideas inmateriales por medio de signos sensibles; el ángel, espíritu puro, tiene el poder de hacer conocer su pensamiento directamente. Tales comunicaciones son el lazo indispensable de la sociedad angélica unida en la alabanza de Dios y el servicio de Cristo.

Si todos admiten el hecho de la «locución angélica», las explicaciones que de ella se dan son diversas. Los filósofos se dividen al señalar las funciones respectivas de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad; sus teorías psicológicas aplicadas a la vida intelectual de los ángeles reflejan también sistemas diferentes.

2. Las «iluminaciones».

Un filósofo y teólogo cristiano, el Pseudo-Dionisio, quiso formular una ley general de las comunicaciones angélicas. Empieza estableciendo, con razón, una jerarquía en las criaturas que son participaciones más o menos lejanas de la única perfección divina, y se ve llevado a poner como prolongación necesaria de esta acción creadora jerarquizada, una acción «iluminadora», por la cual las revelaciones divinas se transmiten gradualmente de los ángeles más perfectos a los menos perfectos, y de ellos a los hombres.

No faltan argumentos en la exposición de su tesis. Su filosofía neoplatónica favorece tal concepción; textos de la Escritura aportan también pruebas de valor innegable, desde la ley mosaica dada a los hombres por los ángeles, hasta el Salmo 23 interpretado alegóricamente por los Padres como un diálogo entre los ángeles. Finalmente, establece una correspondencia entre la jerarquía celeste y la jerarquía eclesiástica y afirma que, en el cielo como en la Iglesia terrestre, la verdad se transmite por intermediarios...

A pesar de esta demostración, el «principio jerárquico», al menos en su forma absoluta, no pasa de hipótesis, a la cual ni la revelación ni la razón dan un valor absoluto.

3. Las jerarquías angélicas.

La doctrina de las jerarquías angélicas, llamadas ordinariamente los «coros angélicos», no es tampoco de fe. Conviene no obstante

detenerse en ello a causa del apoyo que encuentra en los libros santos y el lugar que ocupa en la enseñanza ordinaria.

Por dos veces (Dan 10, 13; Apoc 21, 7), San Miguel es presentado en la Escritura como «uno de los primeros jefes»; «el príncipe de los ángeles». El Antiguo Testamento menciona a los ángeles, los serafines y los querubines; el Nuevo Testamento añade los tronos, las dominaciones, las virtudes, los principados, las potestades y los arcángeles. Pero, ¿en qué sentido han de verse aquí indicadas categorías distintas? ¿La enumeración es completa?

Por mucho tiempo, como reacción contra los errores gnósticos, los Padres permanecieron prudentes, limitándose a conjeturas, y San Agustín confiesa sin ambages su ignorancia; «debéis despreciarme — dice — los que me tratáis de gran Doctor» (*Cont., Prisc.* xi, 14; PL 42, 678).³ El acuerdo es casi unánime en reconocer diversos grados en los espíritus bienaventurados. Los Padres y las distintas liturgias agrupan frecuentemente las nueve denominaciones sacadas de la Escritura.

La teología no pierde por eso su derecho legítimo de investigar. Dionisio quiso explotar a fondo los nueve vocablos bajo los cuales la Escritura designa a los ángeles. Distribuye la totalidad del mundo angélico en nueve coros; deduce de sus nombres las propiedades de cada uno, colocando en la cima a los serafines, que «arden» de amor, y en último lugar a los ángeles encargados de los «mensajes» a los hombres; finalmente dispondrá estos coros en tres jerarquías rigurosamente ordenadas. El sistema se hace pronto clásico; con la autoridad supuesta de su autor, los escolásticos lo admiten sin discusión; pero no ocultan que conocemos muy imperfectamente el mundo invisible (*Sum. Teol.* I, q. 108, a. 3).

¿Qué queda de esto después que Dionisio ha sido descartado por la crítica histórica de entre los discípulos de San Pablo? Puede decirse que, a pesar de su situación por mucho tiempo privilegiada, esta teoría no es más que una opinión teológica, falta en algunas partes de fundamento escriturístico o patrístico verdaderamente sólido; en todo caso no puede pretender excluir sin más otras conclusiones diferentes. ¿No habrá quizá cierto peligro en querer apurar demasiado ciertas analogías? En las ciencias naturales, las teorías de la evolución han obligado a abandonar ciertas clasificaciones tradicionales; con más razón, en teología angélica las palabras orden, jerarquía, y aun especie, deben ser empleadas con cuidado; cada ángel constituye en realidad un mundo aparte, tan rico y variado como el universo entero.

3. La misma reserva se advierte en *Ench.* 58; PL 40, 259; en SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Incom. Hom.* 1v; PG 48, 729, y en SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* xi, 12; PG 33, 705.

II. LOS ÁNGELES Y LOS HOMBRES

1. Los colaboradores de la providencia.

Como hemos repetido varias veces, la revelación considera a los ángeles sobre todo en sus relaciones con los hombres. Dios lo ha querido así; ha hablado para enseñarnos el camino y no para satisfacer una vana curiosidad.

La intervención de los ángeles en nuestro favor pertenece además a una ley general del gobierno divino. El hombre, por su naturaleza espiritual y sobre todo por su fin sobrenatural, está directamente ordenado hacia Dios. Parte esencial del mundo, querido y amado por sí mismo, cada uno de nosotros es objeto de una «providencia» particular; se comprende, por tanto, que Dios emplee en nuestro favor medios especiales, tanto más necesarios y eficaces cuanto que somos más débiles por el pecado original.

Finalmente la ayuda que recibimos de los ángeles deriva directamente del lugar que ocupan en el mundo natural y sobrenatural; de sus cualidades de criaturas superiores y de la caridad que los llena. ¿Dónde encontrar en la creación agentes más ágiles, más rápidos, más poderosos? ¿Dónde encontrar, sobre todo, colaboradores más entregados al servicio de Dios, de Cristo y de sus hermanos? San Bernardo los describía así en una conferencia a sus religiosos:

He ahí el triple lazo que, desde lo alto de los cielos, atrae la caridad supereminente de los ángeles y la lleva a consolarnos, a visitarnos, a ayudarnos por Dios, por nosotros y por ellos mismos. Por Dios: imitan la gran misericordia de que Él nos rodea. Por nosotros: nuestra semejanza con ellos excita su compasión. Finalmente por ellos mismos: desean ardientemente vernos llenar los vacíos causados entre ellos, pues los labios de los niños, poco ha alimentados con leche y no con alimentos sólidos, deben completar el concierto destinado a ensalzar la majestad divina. Los ángeles lo han comenzado, y en estas primicias gustan ya una dulce delicia. Y ellos nos esperan con una avidez tan grande, que el deseo de ver este concierto acabado les urge más.⁴

Esta solicitud por servirnos es una solicitud gozosa, pues la alegría es hija de la caridad, y la alegría perfecta brota de la caridad perfecta. No falta nada a la felicidad de los espíritus, que no cesan jamás de contemplar las profundidades de la divinidad, hasta cuando ejercen sobre la tierra su acción protectora, y todavía una nueva fuente de alegría se abre para ellos: la alegría del apóstol, la alegría de contemplar el acrecentamiento del reino de Dios, la alegría de trabajar con Cristo en su desarrollo, la alegría del arrepentimiento del pecador y de la perseverancia de los justos (Lc 15, 10).

Ninguna tristeza vendrá a ensombrecer su apostolado. En la ciudad santa, en la Jerusalén celestial, no hay ya luto, ni llanto, ni dolor (Apoc 21, 2-4); el secreto de la felicidad soberana está en la

4. *Sermón* 1 para la fiesta de San Miguel, n. 3; cf. *Sermón* XI sobre el Salmo 90.

contemplación ininterrumpida de la bondad de Dios, en la adhesión al plan de Dios, al que no escapa nada, queriendo el bien, permitiendo en parte el mal. «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». Sean las que sean las faltas de su protegido, el ángel custodio reconoce finalmente en su conjunto el orden de la providencia divina; alaba y bendice en todas las cosas la sabiduría de los consejos divinos (*Sum. Teol.* I, q. 113, a. 7).

2. Los ángeles custodios.⁵

Su existencia.

Que Dios se sirva de los ángeles para la salvación de los hombres, es una verdad que no por no haber sido definida solemnemente pertenece menos a la fe católica. Hemos señalado ya repetidas veces las diversas manifestaciones acerca de ella. Con el Salmo 15, 11-12, el Evangelio habla de los ángeles enviados a los «pequeños»; y sería prolijo enumerar al detalle los títulos que los Padres les han dado: tutores, preceptores, pastores, guías y compañeros, escudos, armaduras y cerco fortificado, médicos y cultivadores, ciudadanos, mediadores... La Iglesia hace de ello un punto de su enseñanza ordinaria, doctrinal y práctica. Las bendiciones del Ritual, los textos del breviario y del misal son testimonios más que suficientes:

Custodes hominum psallimus angelos... Cantamos a los ángeles custodios de los hombres que el Padre ha dado por compañeros a nuestras débiles naturalezas, para que no sucumban ante las emboscadas del enemigo (2 oct., Him. 1 Víspr.).

La misma devoción popular viene a reforzar la prueba. Por su aspecto concreto y familiar ha permanecido viva en el mundo cristiano. Algunos le dan un carácter demasiado utilitarista, transformándola a veces en simple medio de evitar los accidentes. No nos escandalicemos: todavía es amar al Padre celestial el recurrir filialmente a los protectores que Él nos ha dado.

La teología se esfuerza por precisar estos datos. Las conclusiones que nos propone no derivan todas con el mismo rigor de las verdades de fe; la mayor parte no constituyen por eso una enseñanza menos segura y beneficiosa para el alma.

Protegidos y protectores.

El alma cristiana posee un derecho particular a la protección de los ángeles. Por el bautismo, el niño se hace, a pesar de su poca edad, hijo del Padre, hermano de Cristo, templo del Espíritu Santo, y sobre este tesoro los ángeles velan de manera especial. «Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre» (Mt 18, 10).

5. Cf. "La Vie Spirituelle" n.º 311, octubre 1946, págs. 338-348.

Mas todos los hombres sin excepción están llamados a ser hijos de Dios; todos sin excepción son rescatados por la sangre de Cristo. A todos, pues, Dios enviará sus ángeles, cristianos y no cristianos; y ni aun aquellos que serán finalmente reprobados, son excluidos: así se hacen menos mal a sí mismos y a los demás.

Los santos confirmados en gracia, y hasta María, la reina de los ángeles, se han beneficiado de este auxilio. Aunque ellos no pequen, necesitan progresar sin cesar, y su guardián interviene para sugerir un buen movimiento, ofrecer una ocasión de virtud. Cristo, único «perfecto» desde su concepción, tuvo el privilegio de tener a los ángeles para servirle y no para protegerle.

Que a cada hombre le sea «destinado» un ángel particular, se puede deducir legítimamente del carácter de la acción providencial. Si la debilidad de nuestra naturaleza pide una ayuda, ésta se nos da de manera apropiada a la dignidad de nuestra persona, a la excelencia de nuestra vocación, bajo la forma de amistad con un ángel.

Nada hay, por el contrario, de cierto, ni aun simplemente probable, sobre la elección de los ángeles destinados a nuestro servicio. Estamos demasiado poco informados sobre las jerarquías angélicas para que sea posible distinguir, según una interpretación demasiado material de un texto de Daniel (7, 1), los ángeles que «asisten» a Dios sin abandonar el cielo, y los que le «sirven» llevando sus mensajes a la tierra.

¿No se podrá admitir, al menos a título de hipótesis, cierta correspondencia entre la perfección del protegido y la del protector? Se explicaría así cómo Santa Francisca Romana tuvo tres ángeles sucesivos para conducirla por los diferentes grados de su ascensión espiritual.

La guarda de los ángeles.

Las modalidades de la intervención de los ángeles cerca de los hombres son diversas; se esclarecen con el estudio de las leyes que rigen la relaciones del espíritu con la materia, y, recíprocamente, la doctrina revelada, así como la experiencia ascética y mística de los santos, ayuda a las investigaciones de psicología humana.

Espíritu y materia.

El ángel se pone en contacto con el mundo sensible por una presencia de «acción»; no es la presencia del alma ligada al cuerpo y formando con él un solo ser, sino la presencia del espíritu puro tanto más hábil para manejar un instrumento, cuanto que es más independiente y más libre.

Ya el ejemplo del hombre es una prueba de lo que puede el espíritu sobre la materia. La ciencia ha disciplinado las fuerzas naturales; nuestra propia voluntad se hace obedecer por nuestros miembros; y a veces algunos individuos fuertemente dotados modelan su organismo hasta el punto de formarse un temperamento nuevo.

El ángel posee un conocimiento más perfecto aún de las leyes del universo; sabe poner en contacto y hacer reaccionar cuerpos y elementos, de ahí su posibilidad de obtener resultados extraordinarios y en apariencia milagrosos.

Sólo Dios puede obrar directamente sobre nuestra inteligencia (*Sum. Teol.* I, q. 105, a. 3-4; CG III, 8-92); el ángel obrará sobre ella por medio de la parte sensible de nuestro ser. Puede, por ejemplo, revestir un cuerpo ajeno como Rafael (Tob 12, 19). Puede influir en nuestros sentidos y crear una especie de alucinación. Puede, sobre todo, intervenir en nuestra imaginación, en ese crisol donde, de manera tan extraña, se funden, se forman y se coordinan las imágenes. Ordinariamente esta última acción se nos escapa, pues se lleva a cabo sobre nuestra actividad natural; nosotros llamamos a esto, según los momentos, sueño profético, intuición o presentimiento, iluminación o inspiración, buen pensamiento, idea piadosa... Nada descubre su origen; el ángel puede haber sido el instigador secreto.

No basta presentar el bien, es preciso arrastrar hacia él la voluntad; y sólo Dios puede intervenir directamente (*Sum. Teol.* I, q. 105, a. 3-4); pero hay otros medios al alcance del ángel. ¿Quién de nosotros no ha experimentado la influencia de su sensibilidad sobre su vida moral? El desorden pasional disminuye la fuerza de resistencia e inclina al pecado; por el contrario, cierto atractivo facilita la práctica de la virtud; el ángel, dueño de nuestros «humores», provoca en nosotros disposiciones favorables; permanecemos libres para seguir o no el «movimiento bueno» así preparado, y ¿cómo la carga se hace más ligera cuando la balanza se inclina del lado bueno! Sea para el bien, sea para el mal, ¡nos dejamos llevar tan fácilmente!

Si nuestra alma tiene necesidad de ser excitada, no la tiene menos de ser protegida. La triple tentación de la carne, del mundo y del demonio atiza el fuego de nuestras pasiones. El ángel ha de neutralizar las influencias perniciosas, calmar la sangre que hierve, alejar las ocasiones peligrosas, rechazar el poder diabólico.

Nuestros embajadores delante de Dios.

La acción «descendente» de los ángeles no ha de hacernos olvidar su papel «ascendente», por el cual presentan a Dios nuestras oraciones y nuestros sacrificios. La idea se encuentra en las religiones paganas y ciertos sistemas filosóficos. Nada tiene de extraño; responde a una ley natural y sobrenatural. Pero es el libro de Tobías (12, 12) y el Apocalipsis (5, 8; 8, 3-4) los que le dan verdadero relieve; así se convierte en un lugar común de la enseñanza católica sobre la oración, de Orígenes a San Bernardo, de San Cipriano a Bossuet. En la liturgia, el canon de la Misa hace mención de ello y las oraciones del ofertorio hablan de Miguel que presenta a Dios las ofrendas de los santos.

¿Es necesario ver en ello el ejercicio de una función cuasi-sacerdotal que Dios habría conferido a los ángeles? En sí la cosa es

posible, pero en realidad es prudente darle una interpretación más sencilla: el ángel promueve, ayuda nuestra oración y nuestras buenas obras, y une a ellas el apoyo de su propia intercesión.

Muerte y juicio.

La muerte fija nuestro destino eterno; en este momento decisivo, la misión del ángel custodio alcanza su punto culminante, y, en las preces de los agonizantes, la Iglesia lo invoca para rechazar los ataques que el demonio en su odio no puede dejar de dirigir contra un cuerpo debilitado, una voluntad disminuída y una inteligencia oscurecida.

Dejemos a un lado los cuadros que los predicadores, entre ellos San Cirilo de Alejandría (*Hom.* xiv, PG 6, 77, 1072), presentan de un juicio en que ángeles y demonios contienden ante el tribunal de Dios; son recursos oratorios, legítimos mientras sean discretos, pero que no deben oscurecer el carácter espiritual e instantáneo del juicio particular. Rechacemos, con más decisión aún, la idea de un ángel «pesador de almas», como reproducen algunas vidrieras de catedrales; el ángel conoce con certeza la suerte de su protegido, pero no le toca a él juzgarlo en sentido propio; a lo sumo puede dar testimonio con su presencia de lo que Dios ha hecho con esta alma.

La acción del ángel no cesa probablemente con el juicio de su protegido. Cristo (Lc 16, 22) y después la liturgia⁶ han hablado de almas acogidas y llevadas al cielo por los ángeles. Más que un «transporte» local, que sería una cosa secundaria, veamos en ello una intervención bienhechora, por ejemplo, bajo la forma de iluminación, que se prolongaría en el cielo y según algunos en el mismo purgatorio.

Las funciones de los ángeles en el juicio general no deben ser interpretadas en un sentido antropomórfico. La «voz del arcángel» (1 Thess 4, 16) y la «trompeta del ángel» (Mt 24, 31; 1 Cor 15, 52) no han de tomarse al pie de la letra. Dios dará probablemente cierto marco exterior al último juicio; pero éste es esencialmente «la revelación radiante, la explosión fulgurante de todo el orden y de todas las armonías del plan divino, manifestándose con una claridad triunfante ante las inteligencias atraídas para verle y encontrar en esta visión su absolución o su condenación, su triunfo o su derrota, su humillación o su glorificación».⁷ En sentido amplio puede decirse que los ángeles serán jueces con Cristo: jueces, por ejemplo, por su fidelidad y los esfuerzos realizados para salvar a los hombres; jueces también por la aprobación que darán a la sentencia divina, cuya justificación la verán todos; y, en el mismo sentido, los elegidos juzgarán a su vez a los ángeles (1 Cor 6, 3). Nada se opone, en fin, a que estos últimos realicen de una manera real el papel de ejecu-

6. Ant. Visp. de San Miguel; Oraciones de los agonizantes; Ant. *In Paradisum*; ofertorio de la Misa de los Difuntos.

7. P. FÉLIX, *Le Châtiment*.

tores que les atribuye expresamente el Evangelio en la separación de los buenos y de los malos (Mt 13, 39; 24, 31).

3. Los ángeles de las comunidades.

Al lado de los ángeles custodios de los individuos, ponemos a los ángeles custodios de las diversas comunidades humanas.

Entendiendo bien la fórmula, la salvación es, en última instancia, cosa personal, orientación última de una libertad que se determina ella misma bajo el influjo divino. Pero, a semejanza del hombre, ser social, los medios de salvación son frecuentemente colectivos. Grupos y medios crean un ambiente, actúan profundamente sobre nuestra vida cotidiana y consecuentemente sobre nuestro destino. También ellos tienen la necesidad de ser gobernados, sostenidos y protegidos.

Ángeles de las sociedades políticas y de sus jefes, encargados de promover el bien común; ángeles de las naciones, de las naciones cristianas sobre todo, a las cuales Dios confía a veces misiones grandiosas. Una patria, y una patria cristiana, representa una suma de valores naturales y sobrenaturales que merecen ser defendidos. «Vete, hija de Dios — dice San Miguel a Juana de Arco —, vete a defender la gran piedad del reino de Francia.» Y su protección visible la acompaña en el camino triunfante y doloroso.

Ángel protector de la Iglesia, como en otro tiempo de Israel (Dan 10, 21), Miguel, el vencedor del dragón (Apoc 12, 7), es honrado con un culto especial.

Ángeles de los templos, ángeles de los tabernáculos, que asisten respetuosamente al sacrificio y unen sus plegarias a las de los fieles.

Ángeles de las comunidades religiosas, que «habitan» — en el sentido de que asisten — las casas consagradas a Dios y las guardan en paz.⁸

4. Los ángeles en el universo.

Debe ser estudiada con cierta reserva la acción de los ángeles en el gobierno del universo puramente material. Guarda éste escasa relación directa con la salvación de los hombres; por eso la Escritura calla, y los Doctores pretenden más bien exponer conclusiones filosóficas que doctrina católica.

Confesémoslo: no falta en la concepción la grandeza de un universo perfectamente jerarquizado en el que la noción divina se propagaría sin discontinuidad descendiendo la escala de los seres. Pero es mejor no exceder los límites generales de la teoría, y sobre todo, no deformarla. No se trata de hacer intervenir a los ángeles arbitrariamente por una especie de milagro, o de suprimir por causa de ellos las leyes físicoquímicas. El agricultor se inclina con soli-

8. Oficio de Completas y Procesional monástico.

citud sobre sus plantaciones; prepara, vigila, ayuda, en una palabra gobierna la germinación de su campo; pero Dios es el que da el crecimiento: *Deus autem incrementum dedit* (1 Cor 3, 6). Del mismo modo el ángel preside el campo del Señor, que es el mundo, sin alterar sus leyes; inútil buscar la señal sensible de su intervención reguladora; ésta, aunque adaptándose al orden material, lo trasciende.

III. LAS INCURSIONES DIABÓLICAS

1. Satán y la providencia.

Los ataques de los demonios contra los hombres forman parte del plan providencial.

Una de las mayores habilidades de Satán es haber conseguido hacerse olvidar de la mayoría de los cristianos. Éstos no niegan su existencia — y aun muchos no verán en él otra cosa que la personificación del mal —, pero su acción en el mundo la consideran fábula que ya pasó, leyenda medieval, falta de sentido crítico. Nuestros antepasados tenían tendencia a ver el diablo en todas partes, a interpretar con facilidad, en este sentido, fenómenos susceptibles de una explicación natural; por exceso de criticismo y racionalismo hoy caemos en el extremo contrario. Sin embargo, la intervención de los ángeles caídos sigue siendo una verdad dogmática.

Basta abrir la Biblia, consultar la tradición: desde el Paraíso terrenal hasta la tentación de Cristo, el demonio sigue siendo engañador y homicida. Limitémonos a señalar, a este respecto, dos fuentes particularmente abundantes:

En primer lugar, la enseñanza ascética de todos los *maestros*, desde los padres del monacato hasta San Francisco de Sales. Los Padres del desierto ponen constantemente a sus discípulos sobre aviso contra las asechanzas del demonio; San Ignacio escribe reglas para el discernimiento de los espíritus; San Francisco de Sales insiste con frecuencia sobre ello en sus consejos de dirección.

En segundo lugar, y sobre todo, *la liturgia*. El agua, el óleo, los cirios son bendecidos para ahuyentar al espíritu malo; el bautismo contiene varios exorcismos y, entre las oraciones del Oficio, las Completas insisten sobre el peligro infernal:

Hermanos, sed sobrios y vigilad, porque el demonio da vueltas alrededor de vosotros como león rugiente que busca a quien devorar...

Señor, guardadnos como la pupila de vuestro ojo... Protegednos bajo la sombra de vuestras alas... Señor, dignaos visitar esta casa y apartar de ella todas las insidias del enemigo; que vuestros santos ángeles habiten en ella y nos guarden en paz.

Por parte del demonio, nada de particular tiene una guerra tal. Firme siempre en su odio a Dios, se esfuerza por alcanzarlo, si no

en sí mismo al menos en su obra de salud; además, el demonio es envidioso, envidia nuestra suerte; su orgullo le lleva a oponerse al plan divino tanto como puede; de ahí esa voluntad tenaz y absoluta de dañar.

¿Pero por qué Dios autoriza estos ataques, que desde la primera catástrofe del Paraíso terrenal parecen contrariar su acción salvadora y hacer inútil el sacrificio de su Hijo para los que se condenan? ¿No es incurrir en parte de responsabilidad por la caída de las víctimas expuestas a un enemigo tan poderoso? Objeción tanto más grave cuanto que el demonio no hace sino lo que Dios le permite; perro encadenado, no puede rebasar la longitud de su trailla.

Es el eterno problema del mal, nuevamente planteado. Diremos, según la fe, con toda la Iglesia: ninguna injusticia se comete, pues el hombre permanece libre y recibe auxilios proporcionados. Al contrario, es un aumento de amor que Dios aporta y que se nos reclama. El pecado de Adán nos valió la Encarnación redentora; Cristo está a nuestro lado en la prueba, con su gracia, su Iglesia y sus sacramentos; *felix culpa!* canta la Liturgia: «¡Oh feliz culpa, que nos has valido tal Redentor!» La tentación diabólica también tiene el poder de conservarnos en la humildad, de obligarnos a pedir socorro: «¡He aquí el nombre del Señor! Enemigos, huid.» «Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman» (Rom 8, 28). Hasta el pecado, añade San Agustín. Hasta la acción del demonio, nos atrevemos a añadir nosotros. Nada escapa al plan de Dios, nada escapa al fin querido por Dios, que es el de conformarlo todo, en definitiva, a su bondad y a su sabiduría.

2. La tentación.

La tentación, es decir, la prueba ante el pecado, constituye la forma ordinaria de la acción demoníaca en el mundo.

No diremos que todas las tentaciones y caídas provienen de Satán. Su influencia es muy diversa. Con su rebelión, dió la señal de negación de amor que es el principio de todo pecado. Siendo causa de la caída de nuestros primeros padres, contribuyó a todos los pecados de nuestra raza. ¿No recibimos acaso ahora, como herencia suya, una carne difícil y rebelde, que inclina nuestra voluntad al mal? La concupiscencia por sí misma basta para explicar muchas de nuestras dificultades interiores, sin necesidad de recurrir a una acción nueva y directa del demonio.

La acción diabólica directa no es menos frecuente y temible; caído de su estado sobrenatural, el ángel malo conserva intactas sus fuerzas naturales y conserva todas las posibilidades que hemos señalado en los espíritus puros. Las apariciones exteriores, demasiado brutales, son raras. Los «prestigios» e «ilusiones» por acción directa sobre los sentidos, parecen igualmente poco frecuentes. En cambio, la imaginación ofrece un vasto campo a la influencia diabólica: sueños, recuerdos, imágenes insidiosas u obsesionantes son incentivos tanto más peligrosos cuanto que el demonio se oculta

tras el juego normal de las leyes psicológicas; nos pone en un estado psicológico que favorece al desbordamiento de nuestras pasiones y la capitulación de nuestra voluntad.

Al lado de la tentación inferior, insistente, sensual, señalemos también las ocasiones de pecado, los encuentros en apariencia fortuitos, y, ya en un plano más amplio, los cataclismos sociales y políticos, donde se cometen tantos crímenes y de donde nacen tantas guerras. La intervención del demonio aquí es difícil de descubrir; pero ¿cómo dudar de su intervención? Él siembra la cizaña por donde puede. Triunfa en los odios, las envidias, las riñas, las guerras.

3. El príncipe de los demonios.

Más que el demonio, digamos los demonios numerosos y organizados. Ellos se llaman a sí mismos *legión* (Mc 5, 9). Ellos se envidian entre sí pero se unen para asediar un alma (Lc 11, 24). Sobre ellos reina su «príncipe», el «gran dragón» (Mt 12, 24; Apoc 12).

Esta inteligencia en el mal se explica fácilmente: el odio une, si no los corazones, al menos los esfuerzos; además la caída no destruyó todos los lazos existentes entre los ángeles rebeldes. En cuanto al plan de ataque, no lo conocemos. ¿Un demonio individual, señalado a cada hombre lo mismo que el ángel custodio? ¿Un demonio «especializado» en un vicio determinado? Podrían formularse otras hipótesis parecidas que en el fondo importan poco.

Más cierta es la existencia de un jefe único, que los Padres, aplicándole pasajes de Isaías, (14, 3-23) y de Ezequiel (28, 1-19), han llamado Lucifer. Una opinión muy extendida le hace el más perfecto de los ángeles, caído desde la cima de la creación; su ejemplo, su influjo, habría acarreado la defección general.

Así, de un lado, la Ciudad de Dios compuesta de los ángeles fieles y los elegidos, unidos en una alabanza común; de otro, la Ciudad del Mal, formada por los demonios y los condenados unidos en un odio común; entre ambos la masa flotante de hombres aún sobre la tierra, sometidos a las influencias contrarias de las dos partes, orientados ya en un sentido o en otro por el estado de gracia o de pecado, pero cuyo destino no será fijado sino con la muerte. Y rigiendo los acontecimientos, la Providencia, justa y sabia, que lo hace converger todo, el bien y el mal, a la mayor gloria de Dios.

4. La posesión.

La acción diabólica reviste otras formas, menos frecuentes, pero muy instructivas.

La historia de los santos ofrece relatos de vejaciones físicas que hubieron de sufrir de parte del demonio; el «Grappin» causaba la vida dura del Cura de Ars. Otras veces, estas vejaciones son de

carácter moral, verdaderas obsesiones, pensamientos de desesperación; pero el paciente se defiende contra la incursión diabólica que no llega al fondo del alma.

Más violenta es la posesión propiamente dicha, en la que el demonio domina a un alma que se vende a él, o, lo que es más ordinario, se apodera de un cuerpo humano haciéndole obrar a su gusto y comunicándole una fuerza extraña. No obstante los esfuerzos de ciertos críticos, es imposible transformar los endemoniados del Evangelio en simples enfermos; en Cafarnaúm, en Gerasa, en los confines de Tiro, al pie del Tabor (Mc 1, 23; Lc 8, 26; Mc 7, 24; Lc 9, 37), Cristo arroja los demonios con autoridad, invoca este poder como signo característico de su misión, lo concede a sus discípulos; y la Iglesia, fiel al pensamiento de su Maestro, lo confía a su vez a los «exorcistas» instituidos con ese fin.

Dios permite estos casos extremos; a veces son el castigo de un pecado; frecuentemente son una lección para los demás; casi siempre terminan en una victoria pública de Cristo y de sus ministros, a los que el demonio se ve obligado a ceder.

Han de recibirse con prudencia las palabras que los espíritus malos profieren por boca de los posesos, en particular durante los exorcismos; ¡son tan hábiles para mentir! Algunas, sin embargo, ilustran con demasiada exactitud la doctrina para no encontrar lugar en la teología.

5. «El príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Ioh 12, 31).

No obstante una opinión bastante extendida en los primeros siglos, el demonio no había adquirido sobre el hombre un verdadero «derecho», que habría venido a saldar Cristo. Esta idea pone de relieve, por lo menos, su poder tan real y manifiesto en la antigüedad. Después de la Encarnación, y sobre todo en los países cristianos, Satán ha perdido una parte de su imperio; la luz del Evangelio, una efusión más abundante de la gracia, una atmósfera de oración paralizan su acción; los ritos de los misterios cristianos son particularmente eficaces contra él.

Esta cuestión de las relaciones entre Satán y la Iglesia será tratada en el próximo capítulo.

6. Magia y espiritismo.

Hay un último aspecto de las relaciones con el poder infernal: la magia o, más exactamente, la magia diabólica.

Poner el poder del demonio a su servicio, dominarlo o al menos utilizarlo, ¡qué tentación para el orgullo y la ambición del hombre! Con eso podrá (o al menos así lo cree) penetrar el secreto del porvenir y de los corazones, tomar venganza de un enemigo, realizar efectos maravillosos.

Cuántas hayan sido las tentativas para alcanzarlo, es cosa sabida. ¿Cuál ha sido el resultado exacto? La disputa no ha terminado aún. Los prodigios obrados por los magos del Faraón (Ex 7), de ser auténticos, habría que atribuirlos a una intervención extraterrestre; San Cipriano y San Agustín afirman la existencia, en su tiempo, de fenómenos parecidos; éstos fueron universalmente admitidos en la Edad Media y en los grandes procesos de brujería. Se hace indispensable un examen prudente y atento de cada caso. Pero sea cual fuere el resultado, tales prácticas son gravemente culpables.

¿Qué pensar, desde el punto de vista cristiano, de prácticas más modernas que pretenden a veces constituir verdaderas ciencias? Magnetismo e hipnotismo se glorían, en efecto, de resultados sorprendentes: lectura del pensamiento, solución, por un ignorante, de las cuestiones más difíciles, hablar lenguas desconocidas, diagnóstico infalible de enfermedades, predicción del futuro. En cuanto al espiritismo, en su estado puro y originario, su profeta francés⁹ lo presenta como «una doctrina moral y filosófica fundada sobre la existencia, las manifestaciones y la enseñanza de los espíritus», «un nuevo evangelio», «una última revelación», en contradicción con el dogma cristiano, en particular sobre la existencia de los demonios y las penas de la vida futura. Bajo su forma corriente, las mesas giratorias por ejemplo, recurre también directamente a comunicaciones supraterrenas.

¿Hemos de ver en ello una acción demoníaca? Una vez registrados los fenómenos, reconocidos exentos de ilusión y de fraude (lo cual no es siempre fácil, dadas las condiciones de las experiencias), sería preciso conceder una parte a las leyes naturales, aún mal conocidas, pero sin traspasar los límites de la verdadera ciencia. Para el espiritismo, al menos, como lo afirma el segundo Concilio de Baltimore, «apenas puede ponerse en duda que ciertos hechos se deban a intervención diabólica, pareciendo insuficiente toda otra explicación». En algunos casos es un error atribuir a los espíritus un poder que no tienen o que Dios no puede permitirles ejercer. Casi siempre hay peligro para los cerebros inquietos por el deseo excesivo de experimentar y conocer, por la expectación febril de lo maravilloso; peligro para la moral, frecuentemente ofendida o enervada; peligro sobre todo de dar al maligno, por estas prácticas u otras semejantes, una ocasión tan propicia de trabajar para su causa; peligro de confiarse ciegamente a los signos que él puede provocar. ¿Y acaso no le basta, sin intervenir directamente, con orientar las almas hacia quimeras para así apartarlas poco a poco de Dios, de Cristo, de la Iglesia? Los verdaderos cristianos estarán siempre sobre aviso y obedecerán a la Iglesia, que prohíbe toda evocación de los espíritus.

9. ALAN KARDEC, *Le livre des médiums; L'Évangile selon le spiritisme; Le ciel et l'enfer*.

BIBLIOGRAFÍA

- En el capítulo VI del presente libro se encontrará una bibliografía más general acerca de los ángeles. Aquí daremos únicamente referencias complementarias relativas a la acción de los ángeles y de los demonios entre sí y sobre los hombres.
- No citamos los grandes diccionarios, *Dictionnaire de théologie catholique*, *Dictionnaire de la Bible*, etc., ni los tratados teológicos *De angelis*.
- Sobre la sociedad angélica: cf. DIONISIO, *Jerarquía Celeste*, IV a X; *De los nombres divinos*, IV y VII; SAN BERNARDO, *Sermón 19 sobre el Cantar de los Cantares*; SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio* II, 8; DANTE, *Paraíso*, 28 y 29; SANTA HILDEGARDA, *Scivias* I, 6; DIONISIO EL CARTUJANO, *Sermón 5 sobre San Miguel*; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* II, 12.
- Sobre las relaciones entre los ángeles y los hombres: cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XI y XII; SAN BERNARDO, *De la consideración* V, 4 y 5; *Sermones 2 y 6 para la vigilia de Navidad*; DIONISIO EL CARTUJANO, *Sermones 1, 6 y 7 sobre San Miguel*; I. DANÉLOU, *Les anges et leur mission*, Coll. "Irenikon", Chevetogne 1951; WALTER HAMILTON, *Le chant des anges*, "La Vie Spirituelle" IX, 72; etc.
- Sobre las incursiones diabólicas: cf. CASIANO, *Conferencias* VII a IX; SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* IX y X; *De la adivinación de los demonios*; SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Reglas para el discernimiento de los espíritus: Ejercicios, Explicación sobre la 1.ª semana*; LUIS DE GRANADA, *Sermón para el primer Domingo de Cuaresma, Sermón 2 para el Jueves Santo*. Cf. también el *Ritual*: oraciones de los agonizantes, exorcismos, bautismo, bendiciones; en el *Pontifical*: ordenación de los exorcistas.
- Sobre la tentación: cf. CHAUMONT, *Saint François de Sales: Lettres de direction*; MGR. GAY, *Vie et vertus chrétiennes* VIII; SERTILLANGES, *La Vie catholique*, 2.ª serie; *La vie tentée*; P. FABER, *Le progrès de l'âme*.
- Sobre la posesión diabólica: cf. SAUDREAU, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*. Sobre el suceso de Illfurt: *Le Diable dans les possédés d'Illfurt*, por SUTTER. Sobre el caso de Loudun: *Lettres spirituelles*, del P. SURIN.
- Sobre las simulaciones diabólicas: cf. RIBET, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques*; P. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons*.
- Sobre las pretendidas encarnaciones del diablo: cf. el caso Léo Taxil y Diane Vaughan, "Études", 1896, pág. 381.
- Sobre la demonología de la alta Edad Media: cf. E. LOHR, *Patristic Demonology in Old English Literature*.

Capítulo XI

EL HOMBRE, COLABORADOR DE DIOS

por A. M. HENRY, O. P.

SUMARIO:	Págs.
INTRODUCCIÓN	677
I. EL UNIVERSO MATERIAL EN EL GOBIERNO DIVINO	679
1. Acción sobre el cuerpo del hombre	681
2. Acción sobre el alma	682
3. El destino, la astrología	683
4. Acción sobre el compuesto humano	684
II. LOS ACTOS ESENCIALES DE LA COLABORACIÓN HUMANA	684
1. La generación humana	684
2. La educación y la enseñanza	687
3. El gobierno de Dios y la Iglesia	690
BIBLIOGRAFÍA	690
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS .	691

INTRODUCCIÓN: LA CAUSALIDAD SEGUNDA

Dios obra todo en todos (cf. Is 26, 12). «En Él vivimos, nos movemos y somos» (Act 17, 28). Nada de lo que existe puede existir sin Él, que da el ser a todo lo que es. Nada de lo que obra puede obrar sin Él, que da el acto a todo ser y a todo movimiento. ¿Quiere esto decir que Dios es el único que no puede tener colaboradores o servidores? ¿Que sólo Dios es causa y que no existe causalidad fuera de la suya?

Hablar así sería desconocer el sentido profundo de aquellas palabras: «Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase» (Gen 2, 15). Sería también ir en contra del más elemental sentido común. Vemos que el hombre es causa de lo que él hace. Y que él mismo puede servirse de instrumentos que son a su vez y en su orden «causas» también. Así, el hombre, sabiendo utilizar las propiedades de los cuerpos, puede construir edificios, fábricas, hacer utensilios... Y además de

lo que puede utilizar, puede conocer las leyes de causalidad del universo: poco a poco descubre las propiedades de la luz, del calor, sabe cómo se forma la lluvia, cómo se produce el relámpago, el trueno, cómo el sol actúa sobre los vivientes para causar en ellos ciertas transformaciones químicas necesarias para el desenvolvimiento de la vida, cómo la fecundación de ciertas plantas depende de causas exteriores, por ejemplo, los insectos o los pájaros, etc. Es inútil insistir en un hecho tan manifiesto. Las criaturas son capaces de influir unas en otras. Lejos de rehusar a sus criaturas el privilegio de ser causas, parece a primera vista que Dios se ha negado a sí mismo el obrar directamente y sin intermediario. ¿Acaso no encontramos a cada cosa causas determinadas, que las ciencias — física, química, biología, etc. — no cesan de enumerar? Son raros los seres de los que puede decirse, a ciencia cierta, que han sido creados inmediatamente por Dios, es decir, que han sido hechos sin intermediario. Veremos más adelante que éste es privilegio exclusivo del alma humana.

Distingamos bien, providencia y gobierno divino. En el plano de la concepción, de la adaptación de los medios a los fines, del conocimiento práctico de todos los elementos, Dios lo conoce todo, hasta lo más mínimo, por sí mismo y sin intermediario. Es un fallo, y hasta un defecto, para el arquitecto, no conocer, teórica y prácticamente, el oficio de albañil. En Dios no se dan tales fallos. Dios lo conoce todo teórica y prácticamente.

Distingamos bien providencia y gobierno divino. En el plano de lo que nosotros llamamos el gobierno divino, no es un fallo para Dios, sino la señal de su eminente grandeza, utilizar intermediarios, causas segundas. Aun aquí, debemos precisar. El rey utiliza ministros no sólo para dar a entender que está por encima de todos, sino también porque él tiene su limitación y no puede ni conocerlo todo ni hacerlo todo por sí mismo. Dios, por el contrario, es omnipotente. No tiene limitación ni en su conocimiento, ni en su acción. Dios está presente en todas partes. Obra en todo. La utilización de intermediarios no le exime de hacer, en cierto sentido, su propio trabajo, pues ha de darles al menos el poder de obrar y de ser causa. Dios está presente a su acto mismo, y lo está al efecto de su acto, tanto como si ellos no estuvieran allí y como si ellos mismos no obrasen. Actúa aquí y allá. Al servirse de sus criaturas materiales, humanas o puramente espirituales, Dios pone claramente de manifiesto su generosidad. No tiene necesidad de intermediarios. Son, al contrario, los intermediarios los que tienen siempre necesidad de él. En definitiva, se sirve de ellos porque en su bondad, siempre fecunda, quiere multiplicar los seres que se le asemejan, que son capaces de obrar y ser causas a su vez, y de comunicar a los demás su propia semejanza. Así, pues, no son las exigencias de la obra lo que obliga a Dios a servirse de intermediarios, es su bondad infinita, que, para comunicarse más largamente, escogió, con una libertad soberana y sin necesidad alguna, colaboradores de su gobierno.

Dios coloca estos colaboradores, si así puede hablarse, en todos los grados de la jerarquía de los seres, desde las criaturas puramente materiales hasta los seres totalmente espirituales que son los ángeles. Lo que se refiere a los ángeles lo hemos visto ya. Consideraremos, por tanto, de una parte y someramente, cómo las criaturas materiales colaboran al gobierno divino, el alcance y medida de su acción; de otra, más ampliamente, los actos esenciales de la colaboración humana.

I. EL UNIVERSO MATERIAL EN EL GOBIERNO DIVINO

Hagamos desde el comienzo una advertencia. El hombre moderno se ha exaltado de tal manera con los conocimientos adquiridos, particularmente desde hace unos años, que hoy tiene conciencia de poseer, o al menos de poder poseer muy pronto, todas las leyes del universo. La tendencia instintiva y natural de su espíritu es explicar los fenómenos naturales por las leyes físicas, químicas, etc. que los causan, y nada más. La lluvia no es para él más que un fenómeno físico: la condensación del vapor de agua en una nube que se halla en tales y cuales condiciones. El calor del sol se atribuye simplemente a ciertos fenómenos que se realizan en torno de este astro. La medicina se explica por la transformación química de ciertas células vivas bajo la acción de tal o cual medicamento. Y así lo demás. Cuando la ciencia moderna llega a las inteligencias, no queda pagano que pueda creer que el sol es un Dios, que el relámpago y el trueno son signos de una lucha entre dioses, o de la cólera de algún dios airado contra los hombres. La medicina deja de ser una magia para convertirse en verdadera ciencia. La astrología cede el lugar a la astronomía. Y el hombre deja de ser niño, se hace intelectualmente adulto.

Esta emancipación, sin embargo, como toda emancipación, no está exenta de excesos, ni a veces de violencia. Puesto que tantas creencias antiguas carecían de fundamento, se piensa hoy, ¿no será preciso someter a crítica todo conocimiento recibido de los antiguos, sin excluir el conocimiento religioso? ¿Por qué atribuir por más tiempo a Dios la germinación en primavera, cuando la ciencia establece las leyes físicas, químicas y biológicas de esta germinación?

Es cierto que la religión debe beneficiarse de la emancipación científica. Los hombres de la Edad Media eran propensos a atribuir los acontecimientos naturales a causas preternaturales, al margen de las leyes de la naturaleza y de las causas segundas.

La tendencia del hombre moderno es, por el contrario, la de considerar las causas físicas de los fenómenos sin remontarse por encima de ellas. De hecho, Dios mandó al hombre dominar la tierra (Gen 1, 28) y la dejó en manos de su albedrío (Ecclí 15, 14). Es someterse a Dios y conformarse a sus designios, buscar las causas naturales de los fenómenos que afectan al hombre y oponerse

a ellos por medios naturales apropiados. Tal enfermedad de la vida pide que sea azufrada y cuidada con medios propios. Pero la oración no es ni mucho menos superflua. Pero el hombre se vuelve niño si se detiene en las causas físicas y si no ve que detrás de estas causas está la mano de Dios que lo dispone todo libremente y que les da el poder mismo de causar. El hombre puede explicar los efectos deteniéndose en sus causas propias. Su inmenso radio de acción bien puede llenar su inteligencia. Pero no hay «explicación» satisfactoria a no ser que ascienda para explicar éstas desde las causas segundas a la causa primera. Es una ventaja para la religión conocer las causas propias de los fenómenos de la naturaleza; pero sería a su vez un daño no ver que estas causas tienen ellas mismas una causa e ignorar que Dios lo dispone todo según su agrado. La lección de la Biblia a este respecto sigue siendo actual. Cuando Débora entona el canto triunfal, ve intuitivamente, y como naturalmente, tras la tempestad y la lluvia que favorecieron a Israel en la batalla, la mano de Dios que pone en juego los elementos y viene a combatir al lado de Israel:

Cuando tú, ¡oh Yahvé!, salías de Seir,
Cuando subías desde los campos de Edom,
Tembló ante ti la tierra,
Destilaron los cielos
Y las nubes se deshicieron en agua.
Derritiéronse los montes a la presencia de Yahvé... (Jud 5, 4-5).
Resonaron los cascos de los caballos
En la veloz huida de los guerreros... (Jud 5, 22).

El conocimiento de las causas particulares no da una explicación total del efecto. Si pudiéramos ver la Causa primera, sólo entonces tendríamos la explicación. Mientras esto no llegue, somos como niños, y esperamos todavía la emancipación.

Tenemos la costumbre de llamar providenciales a los acontecimientos que suceden de una manera casi inesperada y que nos son favorables. Una visión más justa de las cosas nos llevaría a juzgar de la misma manera todos los acontecimientos. Dios no nos abandona y su mano está detrás o debajo para sostener todo lo que vive, todo lo que se mueve, todo lo que existe.

Todas las cosas tienen, pues, dos causas: la propia y particular de la que es efecto directo — por ejemplo, la salud de tal persona, la eficacia de tal medicamento — y la causa primera universal que es Dios y que da a las causas particulares el poder de ser causas — por ejemplo, a tal remedio el poder de devolver la salud, a tal organismo el poder de asimilar el remedio.

¿Cuál es, por tanto, el poder que Dios da a cada causa para ser causa y obrar de hecho? La respuesta es infinitamente diversa según los seres, las acciones, los movimientos considerados, y según el punto de vista desde el que se considere la acción. Una es la causalidad en física, otra en química, otra en electricidad. Una misma acción puede ser considerada desde estos tres puntos de vista y ser atribuída a

tres causas diferentes. La metafísica, que se coloca por encima de todas las ciencias particulares, en el punto de vista del ser mismo, atribuye la causalidad a la *cualidad*. En efecto, un cuerpo ilumina por su luminosidad, calienta por su calor, irradia por su poder radioactivo, etc. La cualidad es principio de toda actividad, sea ésta una acción de *alteración* o sea una *generación* que habrá de terminar en una nueva sustancia. La cualidad es igualmente término de la actividad. Ella es la primera modificada por la acción de otro. Merced a sus cualidades, los cuerpos físicos del universo se unen los unos a los otros, en contacto incesante — o sea un contacto local y sustancial, o que se realiza por medio de ondas luminosas, sonoras, etc. — y hacen del universo un mundo inestable, en perpetuo cambio. La armonía del universo no es, pues, estática, sino dinámica. El fin de su movimiento interior es el que ha de darle su orden y su unidad. De las hipótesis cosmogónicas, se ha tratado en el capítulo sobre la obra de la creación.

Entre las cuestiones que plantea la acción de unas sustancias materiales sobre otras, interesa sobre todo al teólogo la siguiente: ¿en qué medida los cuerpos físicos pueden actuar sobre el hombre?

Estudiaremos sucesivamente la acción sobre el cuerpo del hombre, después sobre el alma, finalmente la acción sobre el compuesto humano, es decir sobre el hombre.

1. Acción sobre el cuerpo del hombre.

En la medida en que el cuerpo humano consta de elementos materiales, las mismas leyes de acción recíproca tiene lugar entre estos elementos y los elementos del mundo físico. La carne y los huesos pueden ser alterados o modificados bajo la influencia de sustancias exteriores: inversamente, la presencia de un cuerpo humano en un lugar dado altera la atmósfera ambiente.

La materia del cuerpo, no obstante, es materia viva. Pertenece a un todo vivo que es el hombre. De aquí se sigue que las leyes de influencia de la materia exterior reciban a veces sensibles modificaciones. Una medicina podrá ser eficaz en un enfermo y no serlo en otro enfermo atacado de un mal semejante. La carne de un individuo puede ser fácil presa de ciertos microbios, mientras que otra resulta refractaria y reacciona vigorosamente. Pueden, sin duda alguna, descubrirse diferencias químicas en el análisis de organismos que reaccionan tan diversamente. ¿Pero estas diferencias no serán debidas al hecho de que la vida en este individuo, o en el otro, ha comenzado ya a reaccionar de manera distinta a causa de tal o cual factor exterior, bien sea el clima, la atmósfera o la alimentación, lo cual equivale a trasladar la cuestión a un tiempo anterior? En definitiva, parece que es preciso reconocer cierta especificidad a la materia viva que pertenece a un individuo vivo. Posee una especie de autonomía que impide que se la pueda reducir exclusivamente a sus elementos químicos constitutivos.

La ciencia médica no puede reducirse a pura química; no debe ignorar la manera a veces imprevisible en que reacciona la sustancia viva. Veremos más adelante que para ser plenamente humana debe también tener en cuenta al alma, precisamente en lo que ésta tiene de espiritual, es decir, el temperamento, el carácter y la personalidad.

2. Acción sobre el alma.

¿Las sustancias materiales pueden obrar sobre el alma del hombre?

Si entendemos bien que el alma es el principio vital, y al mismo tiempo la forma del cuerpo, es decir, que le da su individualidad, es innegable que la materia puede actuar, indirectamente y de una manera secundaria, sobre el alma, en la medida en que ésta depende del cuerpo. Es cierto que el calor fuerte nos indispone, que los vientos pueden alterar el equilibrio de nuestros humores, que ciertos ruidos fatigan o excitan perjudicialmente nuestro sistema nervioso, que el licor se nos «sube a la cabeza» fácilmente, y así lo demás. En la misma medida en que la salud de nuestra alma —aun en su parte espiritual— exige ciertas condiciones materiales, es cierto que un cambio en nuestro temperamento repercute en nuestro psiquismo. La cuestión es, pues, saber hasta dónde el alma puede ser arrastrada por los factores exteriores.

Una cosa debe mantenerse a toda costa: el alma es libre. Desde este punto de vista, no es verdad decir que el cuerpo contiene al alma; es más bien el alma la que contiene al cuerpo, si bien el verbo *contener* es aquí inadecuado. Es el espíritu el que da la vida al cuerpo, y sean las que fueren las condiciones diversas y variables que le son impuestas, conserva siempre, en su parte espiritual, la capacidad de querer o no querer, aceptar o no aceptar. Cuando decimos *en su parte espiritual*, no queremos decir que el alma tenga muchas partes, una de las cuales sería puramente espiritual y de ningún modo forma del cuerpo. En realidad, el alma humana es indivisible, pero tiene diversos papeles o funciones que cumplir: espiritual, sensible, vegetativa, individual. Es pues cierto que el alma humana está *condicionada* por el cuerpo y por todo lo que puede influir sobre el cuerpo —sobre los humores, sobre los nervios, etcétera—, hasta puede ser violentada de mil maneras, salvo siempre en su parte espiritual y libre. Nada, propiamente hablando, excepto Dios, puede obligar al hombre a querer o no querer.

Existe, sin embargo, cierto grado de coacción por parte del cuerpo —piénsese en la tentación— en que la fuerza impuesta al alma es tan cruel y tan violenta que se hace sumamente difícil distinguir en el acto lo que ha sido en cierto modo arrancado al individuo contra su voluntad, de una manera cuasifísica, y lo que procede de una debilidad de la voluntad. Dejemos, pues, a Dios poner en el activo o en el pasivo de nuestra voluntad libre lo que él solo conoce. Por nuestra parte, no somos capaces de separar el buen grano de la

cizaña. Los procedimientos modernos de presión sobre las voluntades están tan adelantados que no sólo resulta temerario enjuiciar la voluntad de los demás, sino que ni para nosotros mismos conseguimos llegar a la clara conciencia interior. Lo que importa es querer el bien, y continuar queriéndolo, sean las que fueren las debilidades o caídas a lo largo del camino.

3. El destino, la astrología.

La cuestión del destino es un corolario de lo que venimos diciendo. Es cierto que padecemos la influencia de todo el universo y que, por tanto, somos influidos por el movimiento de los astros, las tempestades astrales, las manchas del sol, etc. Algunos se han preguntado si, supuesto que la ciencia sea capaz de determinar todas las influencias padecidas por un hombre desde el día y lugar de su nacimiento, podría también determinar la vida de este hombre. Es cierto que, sin que la ciencia haya llegado a tanto, el hombre que tiene esa cualidad da a veces indicaciones curiosamente exactas para algunas personas.

Deben distinguirse aquí varias cosas.

La conducta física, exterior, puede serle impuesta a una persona, sin que su voluntad tenga la menor parte en ello. El hombre no escoge ni sus padres, ni su nacionalidad, ni su raza, ni su sexo, ni su herencia. Son condiciones que le vienen impuestas a su libertad, o, por mejor decir, son el fundamento material necesario a toda vida espiritual y libre. Igualmente otras muchas cosas pueden ser impuestas: profesión, condiciones de vida, estado de paz o estado de guerra, estado libre o estado de esclavitud, etc. Todas estas condiciones, cualquiera que sea su fuerza coactiva, no llegan a lo íntimo de la libertad, que es espiritual. Y asimismo, los movimientos de los astros o de los planetas, las manchas solares, aunque se junte todo para tener una influencia más eficaz sobre los humores y el temperamento, no afectan al hombre en su autonomía espiritual. Es posible que puedan preverse cierto número de comportamientos exteriores en la medida en que son casi inevitables. No se prevén, no obstante, los actos libres.

Puede ser también que el hombre sea débil. Esto sucede con frecuencia. El pesimista suele decirlo casi siempre. Y puesto que la debilidad consiste en dejarse arrastrar espiritualmente en el sentido, si así puede hablarse, del condicionamiento exterior, es y se le hace más fácil a la astrología *determinar* a propósito de esta vida humana.

Lo que los hechos señalados pueden probar es que se trata o de un hombre débil, o de un comportamiento exterior impuesto, partiendo del cual no podemos inferir nada. Nada puede probar que el hombre no es libre.

4. Acción sobre el compuesto humano.

El hombre es alma y carne indivisiblemente. El alma es la que da unidad al todo viviente que es el hombre.

Así, toda acción sobre el cuerpo tendrá cierta repercusión sobre el alma. Los enfermos, los prisioneros, son probados en la virtud de la paciencia que *está en el alma*. Inversamente, toda acción sobre el alma tendrá su eco en la sensibilidad o en el cuerpo. El miedo pone lívido y disminuye los movimientos del corazón; la cólera comunica a todo un aire enérgico; la inquietud produce «mala sangre». Pero los estados del alma no tienen sólo sobre el cuerpo una acción nefasta. Hay estados felices y eficazmente buenos. El optimismo produce «buen humor». La esperanza cura más pronto al enfermo. El amor da alas al que está cansado. Hoy, la medicina utiliza estas fuerzas psicológicas, y un médico puede gloriarse de haber curado una úlcera de estómago por una terapéutica exclusivamente psicológica.

De este modo, la criatura material, que Dios hace colaborar en su gobierno, puede obrar en cierto modo sobre el hombre. Y el hombre, ser carnal y espiritual a la vez, puede ser asociado más estrechamente y más eficazmente a este gobierno. Vamos a verlo a propósito de los dos actos principales de su colaboración: la generación y la enseñanza.

II. LOS ACTOS ESENCIALES DE LA COLABORACIÓN HUMANA

1. La generación humana.

«Toda paternidad en el cielo y en la tierra viene de Dios» (Eph 3, 15). Dios, en su bondad fecunda, comunica a sus criaturas el poder de «dar la vida» que le pertenece esencialmente. Nuestros padres en Israel tenían el sentido de esta prerrogativa divina cuando atribuían a Dios al mismo tiempo que a los padres la generación del hijo. «He alcanzado de Yahvé un varón», exclama Eva (Gen 4, 1) al nacer su primer hijo. Por eso llamamos a esta generación una «procreación».

La generación humana plantea un problema especial por el hecho de que el hombre es «cuerpo y espíritu». El niño que nace de la mujer no es simplemente un pequeño animal; posee un alma espiritual, que, en sí, es inmortal (en efecto, lo que es espiritual no posee principio ninguno de corrupción capaz de hacerlo morir). ¿Pero cómo entonces la carne humana puede dar origen al espíritu? ¿Lo que es mortal a lo que es inmortal? «Lo que nace de la carne, carne es» (Iob 3, 6). Es preciso, por tanto, que pongamos en la generación humana dos principios: Dios mismo y el hombre.

El hombre, con la ayuda de Dios, prepara en cierto modo un germen, y Dios anima ese germen; es decir: le da un alma espiritual.

La cuestión aquí es saber en qué momento Dios anima el embrión que crece en el seno de la madre.

Es cierto, y hasta es de fe, que la animación ya está hecha al nacer. La práctica de la Iglesia según la cual el niño es bautizado lo antes posible después de su nacimiento es para nosotros una prueba suficiente. No se bautiza un animalito. Es igualmente cierto que la animación se realiza en el seno materno antes del nacimiento al noveno mes. El papa Inocencio XI condenó la opinión de los que creen probable «que todo feto, mientras está en el seno de la madre, no está todavía dotado de alma racional, y que no la posee hasta el momento de nacer: lo cual equivale a decir que el aborto no constituye nunca un homicidio». ¹ Es probable que la animación se realice mucho antes de nacer: es práctica común de estos últimos tiempos bautizar condicionalmente los embriones abortados. ¿Pero en qué momento exacto se realiza la animación? No lo sabemos, y la Iglesia no ha definido nada a este respecto.

Téngase cuidado sin embargo, de comprender bien de qué se trata. Lo cierto es que, desde la concepción, comienza una *nueva* vida. Estamos, por tanto, — si llamamos alma al principio de la vida y forma de todo viviente —, en presencia de un alma nueva, sea ésta vegetativa, animal o ya humana. Desde que el óvulo se desprende del ovario, ya no pertenece al alma de la madre. Si no es fecundado, será arrojado. Si es fecundado, la naturaleza lo retiene en el seno materno para darle protección y desarrollo durante cierto tiempo. Lo que la madre alimenta en su seno no es ella misma, es un ser distinto de ella, un viviente dotado de alma autónoma. La naturaleza tiene, por lo demás, otros mil recursos que no son el seno de la madre; podrían traerse aquí muchos ejemplos. Así, aunque sea en ella, lo que comienza a crecer en el seno de la mujer ya no es ella. Una vida *nueva* ha comenzado. Pero la dificultad no está ahí. Si no se tratara de una vida *humana*, la naturaleza que Dios ha hecho bastaría a este efecto. Puede ser que Dios infunda desde la concepción el alma racional. Si esta «infusión» se retrasa no nos la imaginemos, cuándo llegue, como una asociación al alma animal preexistente. Por un lado, ningún viviente puede tener dos almas. Por otro, el alma es un todo indivisible que no es susceptible de más o de menos. Esto es un animal o no lo es; si lo es, todo en él es animal. Esto es un hombre o no lo es; si lo es, todo en él es humano. No se es más o menos animal y más o menos hombre. Debemos pensar que, cuando el alma racional aparece, se realiza un verdadero cambio sustancial: lo que aparece es *otra cosa* distinta de lo que precedió. Lo que dijimos antes del compuesto humano y del alma, forma del cuerpo, nos lleva a pensar que el alma es infundida en el cuerpo cuando éste ha alcanzado la organización interior suficiente para servir de instrumento al alma racional que debe animarle. Del mismo modo, si es permitido hacer aquí esta comparación, el

1. Proposición condenada en un Decreto del Santo Oficio, el 2 de marzo de 1679, n. 35; cf. Dz 1185.

biólogo descubre en la serie evolutiva de las especies animales, una organización interior — sistema cerebral y nervioso en particular — cada vez más complejo; pero no descubre al *homo sapiens*, es decir, al hombre, sino en el término de la serie. Por semejantes que parezcan, ningún primate, ningún homínido es todavía hombre. Cuando las condiciones previstas se cumplen, Dios da al nuevo organismo el alma racional, y vemos inmediatamente los efectos en sus obras y en sus inventos.

Pero ¿por qué, se dirá, hacer intervenir a Dios? ¿Por qué esta solución de continuidad? ¿La especie evolutiva no es capaz por sí misma de llegar al hombre, sin *otra* intervención divina que la que la conserva constantemente en el ser y en la vida? ¿O, viniendo a nuestro propósito, es necesario que haya intervención especial de Dios en el nacimiento de un nuevo hombre?

Sí, esto es necesario. Pues hay solución de continuidad entre un alma animal y un alma racional. Ésta es inmortal, aquélla es mortal y desaparece con el cuerpo del que es la forma y la vida. Ésta trasciende la materia por su poder y sus operaciones intelectuales. Aquélla está al mismo nivel de la materia viva. Ésta, en fin, está hecha para Dios, para verle inmediatamente, y esto pide que sea creada por Él sin intermediario. Y, sin embargo, esto no hace que haya discontinuidad aparente en el proceso generador que va desde la concepción hasta el nacimiento. Es una misma operación. El niño es verdaderamente *uno*, en su alma y en su cuerpo, aunque provenga de una doble causa: la naturaleza (de parte de sus padres) y Dios. Porque estas dos causas no son extrañas la una a la otra; la naturaleza obra como instrumento de Dios que, sin cesar, la gobierna según las leyes establecidas por Él. Digamos, pues, que en la generación humana Dios obra a la vez por el instrumento de la naturaleza y por sí mismo directamente. Decir esto no es rebajar el papel del hombre en su colaboración en la obra de Dios. Es, por el contrario, asociarle a ella más íntimamente. El hombre da la vida humana, aunque no sea causa él mismo de todo lo que recibe el niño. Los padres son al menos responsables de todo el condicionamiento humano del hijo: su herencia, que recibe del medio familiar, y su educación. Los padres finalmente tienen la iniciativa. Dios no infunde el alma sino allí donde el proceso de la generación ha comenzado ya. Imitar la paternidad de Dios no es, por tanto, para el hombre (o la mujer) dejarse simplemente arrastrar por los sentidos; esto no sería «humano»; es preciso querer al hijo — o al menos desearlo — a la vez que concebirlo. A semejanza de Dios que engendra a su Hijo en un acto espiritual que es también un querer.

No se objete a esto que Dios presta su concurso a los adúlteros lo mismo que a los demás. Lo que es malo en el adúltero es el acto de sensualidad desordenado, y Dios no tiene parte en ello. Hay una cosa que permanece buena, la operación de la naturaleza, a la cual Dios colabora. O mejor, entonces el hombre colabora en la obra de Dios.

2. La educación y la enseñanza.

La generación, precisamente porque es humana, debe completarse en la educación. El animal pone en el mundo, después deja que obre la naturaleza. El hombre, por el contrario, puesto que por naturaleza tiene una razón, ha de cuidar del crecimiento del hijo, y guiarle poco a poco, razonablemente, hasta hacer de él un hombre. El niño necesita de sus padres y de la sociedad de sus semejantes para adquirir el conjunto de verdades que la humanidad, a fuerza de «inteligencia» y trabajo, ha ido adquiriendo. Y tiene necesidad de ellos para conocer desde el principio el mensaje divino de salud.

Existen siempre dos tendencias en materia de educación. Una, «naturalista», que consiste en condescender con las inclinaciones espontáneas del niño. Con el pretexto de respetar su libertad, los padres olvidan precisamente educar esta libertad que no es, de ordinario, otra cosa que capricho; dejan al niño «escoger su fe», privándole así en su juventud del pan de la verdad que nutre la vida. Le privan de esa educación sin la cual le es difícil al hombre adquirir la virtud y estar preparado para las luchas espirituales de la existencia. Estos padres no son «humanos» ya que faltan a lo esencial de su misión.

La otra tendencia podría llamarse «intolerante» o «conformista». Consiste en encerrar al niño en un sistema de valores *a priori* tenido por intangible en el seno de la familia. Quiera que no, es preciso que el niño acepte toda verdad que sale de la boca de sus padres, que se someta a todas las prácticas del medio, aun aquellas que todavía no son de ningún provecho espiritual para él. Los padres ahogan así las posibilidades de entendimiento y de inteligencia en el niño y le inducen a despreciar un día las verdades recibidas y hasta la verdad misma pura y simple.

Los padres naturalistas desconocen en educación la verdad, el bien o el mal moral, la ley, la regla, la sanción. Por el contrario, los padres intolerantes no saben educar lo que hay de mejor en el niño, lo que hará más tarde de él un hombre maduro: el libre dominio de sí mismo; demasiado solícitos por conseguir actos perfectos, incapaces de comprender que a veces es respetar la conciencia ajena dejarla en el error temporalmente, no advierten que la educación lleva consigo riesgos necesarios, cargan la conciencia del niño imponiéndole leyes demasiado pesadas para su edad o verdades que todavía no puede alcanzar. El exceso en una u otra de estas dos actitudes puede ser fatal para el desarrollo espiritual del niño. La verdad ha de buscarse en un equilibrio, no definitivo y «de una vez para siempre», sino en un equilibrio siempre sujeto a revisión, ya que siempre está puesto en cuestión por el flujo constante de la vida, en el seno de la tensión fecunda que engendra la oposición de las dos tendencias.

La educación abarca la parte más viva del espíritu: la voluntad, el carácter, las virtudes, las pasiones; no olvida tampoco aquello que

ayuda al espíritu: la voluntad; se interesa por la disciplina del cuerpo y por la ascesis. La enseñanza, por el contrario, se interesa por la inteligencia, en cuanto es simplemente la facultad de «conocer». Pero la una y la otra son complementarias e inseparables. La educación sería un adiestramiento, es decir que no sería «humana», si no fuera acompañada de la instrucción correspondiente. La educación de las virtudes exige el conocimiento de algunos principios de moral, de algunas reglas de conducta. La educación de las pasiones exige el conocimiento de lo que ellas mismas son. La educación del amor pide que se dé a los jóvenes algunos conocimientos de fisiología y, más aún, ciertos conocimientos de la psicología de los sexos.

Esta doble función de los padres, siempre complementaria, no es, sin embargo, concomitante. El niño puede siempre ser educado; en cambio, no siempre puede ser enseñado. Mucho antes de hablar al niño de respeto o de honestidad, por ejemplo, se le harán tomar actitudes que convengan a estas virtudes. Pero ya hay en ello una enseñanza, la única que en realidad es apropiada. Mucho antes de enseñar a la futura esposa las realidades de la vida conyugal, se la habrá preparado enseñándole en cada época lo que conviene a su espíritu y a su corazón, así como a su desarrollo físico. De este modo, la educación, hasta la edad adulta, tiene como misión adaptar el espíritu a la enseñanza, prepararle para ella, dar una base sólida y homogénea a esta enseñanza y completarla. Si la educación sin instrucción se asemeja a un adiestramiento, la enseñanza sin educación es como una palabra en el vacío.

Síguese de esto que la educación es más compleja que la enseñanza. Ésta puede bastarse con la palabra o con el libro. Aquella exige todo un conjunto delicado de circunstancias que sólo el hogar puede lograr. Puesto que los padres son los responsables del hijo, son insustituibles en la educación, mientras que en la enseñanza pueden más fácilmente servirse de otros. El niño necesita del seno espiritual de su familia para llegar a ser un hombre en el mundo, como necesita del seno materno para venir al mundo. Sólo el hogar puede dar el apoyo, el estímulo, y constituir el medio favorable que el niño necesita, no tanto para su desarrollo físico como para la vida, en crecimiento, de su espíritu y de su corazón. Es preciso añadir que esto no prejuzga la necesidad de aportar a la educación del niño cierta oposición fecunda: una familia «en vaso cerrado» no sería educadora. Nos remitimos aquí al capítulo sobre el matrimonio (tomo III).

Si son éstas las funciones de enseñanza y educación, y sus relaciones mutuas, la teología puede preguntarse en qué medida la colaboración a la obra divina (la obra de la comunicación de la vida y de la formación del hombre) puede introducir otros intermedios que no sean los padres. ¿En qué medida el Estado puede y debe intervenir en la enseñanza, y aun en la educación? Es cierto que los padres no pueden constituir en todos los dominios la última instancia, aun frente a sus propios hijos. El hogar es la célula de

una sociedad más vasta, de la que depende. Dios hizo al hombre animal sociable. El Estado no se sale de su cometido educando a los educadores que son los padres, vigilando por que se dé enseñanza a los niños, imponiendo sanciones a los padres indignos, ayudando a aquéllos que carecen de medios. Pero abusaría de su poder apartando al niño de su familia o suplantándola de manera habitual en su función educadora: los padres son los ministros ordinarios de Dios en lo que toca a la formación del hijo.

Queda por dilucidar una última cuestión, y ella nos permitirá precisar más lo que acabamos de decir acerca de las funciones respectivas de la educación y la enseñanza.

¿Qué significa enseñar? ¿El hombre es capaz de hacer conocer algo a los demás? ¿Puede hacer inteligible aquello que no lo es? ¿Puede hacer otra cosa que transmitir las verdades, dejando a su auditor con las fuerzas que Dios le ha dado para comprender? Si Dios se sirve de colaboradores, ¿puede tenerlos en el dominio de la enseñanza, sin reducir ésta a una comunicación puramente material de verdades?

Es evidente que el hombre no puede comunicar la luz intelectual. Si Dios no la da, no está en manos de la criatura fortalecer la inteligencia.

Pero la inteligencia existe, está ahí desde que el hombre es. Más o menos viva, más o menos dotada; más o menos penetrante, pero existe. Y como es al mismo tiempo forma del cuerpo, se establece una cierta relación, misteriosa pero real, entre ella y la complejidad orgánica. Los antiguos — desde Aristóteles a Santo Tomás, y aun después — ponían una equivalencia entre el tacto y la inteligencia. Una inteligencia despierta va acompañada, por toda la superficie del cuerpo, de un sentido del tacto muy fino y sutil. Un tacto «rudo» correspondería a una inteligencia un poco torpe. Sea lo que fuere de la verdad de esta comparación, parece ser justa en su principio, al querer establecer cierta correspondencia. Ciertamente, el cuerpo no causa la inteligencia, pero ésta, en cuanto es asimilable al alma, es causa formal del cuerpo. De este modo se establece la correspondencia. El hombre no tiene poder directo sobre la inteligencia, pero tiene cierto poder sobre todo el condicionamiento físico, sensible, de la inteligencia. El maestro no puede comprender por su discípulo, pero puede ayudarle a comprender de dos maneras: por un lado, presentándole la verdad de manera accesible para su inteligencia, llevándole por pasos, de los principios que él conoce a las verdades a las que el maestro quiere llevarle. Por otro lado, esforzándose por despertar su espíritu, en cuanto está en su poder, con una educación apropiada de su sensibilidad, de su memoria, de su imaginación, de sus «centros de interés». Lo que se ama y lo que interesa es, en efecto, más fácilmente comprendido y asimilado.

Esto viene a ser lo que habíamos dicho al principio: la enseñanza y la educación van en parte unidas. Sin embargo, el problema no es el mismo si consideramos la instrucción de los adultos. Cuando la

educación de la que hemos hablado ya no puede llevarse a efecto, el maestro no tiene otro poder sobre el espíritu de sus oyentes que el de transmitirles las verdades de su disciplina de la manera más apta y asequible posible.

3. El gobierno de Dios y la Iglesia.

Seríamos incompletos si no habláramos, después de haberlo hecho de la generación y la enseñanza, de la nueva manera como el hombre puede, después de Cristo, colaborar en el gobierno divino. Dios, en efecto, ha querido que el hombre fuera ministro de la vida divina y la gracia en las almas. Ha confiado a Cristo y a la Iglesia, que es su cuerpo, el poder de enseñar la verdad que concierne a esta vida divina — magisterio —; el poder de santificar, es decir, de comunicar la vida divina a las almas y de darles el crecimiento y remedios oportunos — sacerdocio —; y el poder de gobernar la sociedad de los hijos de Dios, poder de jurisdicción.

Pero esto hace referencia a principios que aún no hemos considerado en esta parte; remitimos pues al lector a los capítulos sobre la Iglesia (t. III), el ministerio pastoral, la predicación de la fe, la virtud de la religión (t. II) y al capítulo siguiente, el cual considera precisamente la economía concreta del gobierno divino en el mundo después de la encarnación de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

Las monografías que tratan las cuestiones planteadas aquí son de dos clases: 1. Aquellas que tratan de la generación humana. - 2. Las que tratan de la educación y de la enseñanza. En efecto, estos dos temas se encierran en el del matrimonio y de la familia, y más concretamente en el de la paternidad (o de la maternidad).

La bibliografía acerca del matrimonio véase en el capítulo correspondiente (tomo III) de esta *Iniciación*. Hoy día no faltan obras sobre la familia; sin embargo la teología propiamente dicha de la paternidad (o de la maternidad) apenas si se toca en ellas. Señalemos únicamente:

Le Père, número especial de "L'Anneau d'or" (muchas ediciones); *L'Enfant* id. (1951).

Pero quizá quienes han dicho cosas mejores acerca de la paternidad han sido los poetas y escritores. Léanse las bellas páginas que C. PÉGUY ha escrito sobre el padre en *Le porche du mystère de la deuxième vertu*. Igualmente, las obras de PAUL CLAUDEL (*L'annonce faite à Marie*, *Le Soulier de satin*, *Le père humilié*, etc.) contienen magníficas evocaciones del padre.

Fuera de estos dos grandes escritores, se encontrarán bellos poemas sobre este tema en la compilación del P. CHÉRY, *Les poèmes du foyer*. Éd. du Feu Nouveau, París.

Algunas obras sobre la familia:

G. MARCEL, BIOT, CHARMOT..., *Recherche de la famille*, Éd. Familiales de France, París.

P. ARCHAMBAULT, *La famille, oeuvre d'amour*, Éd. Familiales de France, París.

R. P. CHARMOT, *Esquisse d'une pédagogie familiale*, Spes, París.

MADELEINE DANIELOU, *Visage de la famille*, Bloud, París 1940.

J. LACROIX, *Forces et faiblesses de la famille*, Seuil, París.

CARDENAL GOMÁ, *La familia*, Barcelona 1942.

F. KIEFFER, *Educación y equilibrio*, Madrid 1945.

—, *La autoridad de la familia en la escuela*, Madrid 1951.

Citamos finalmente la obra sumamente densa de J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, París 1945.

Y para terminar el libro de V. POUCEL, *Plaidoyer pour le corps*, Plon, París 1947.

Con el tema de la cooperación humana al gobierno de Dios se relacionan las cuestiones teológicas relativas al trabajo. La teología del trabajo está aún poco elaborada. Los autores antiguos, particularmente los monjes, para quienes el trabajo fué siempre muy estimado, consideran el trabajo como una ascesis y un medio para el bienestar social. Véase a este respecto:

E. WELTY, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von A.*, F. H. Kerle, Heidelberg 1946.

La teología actual del trabajo debe dedicar una mayor atención a la coyuntura moderna. Véase:

M.-D. CHENU, *Spiritualité du travail*, Éd. Temps Présent, París 1941.

E. BORNE y F. HENRY, *Le travail et l'homme*, Desclee de B., París 1937.

R.-G. RENARD, *L'Eglise et la question sociale*, Éd. du Cerf, París.

Finalmente el tema de la cooperación humana nos lleva al tema, tan estudiado hoy, de la misión de la mujer. Léase por ejemplo:

G. VON LE FORT, *La femme éternelle*, Éd. du Cerf, París.

A.-M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, "La Vie Spirituelle", mayo 1949, págs. 463-490.

La femme et sa mission, Coll. Présences, Plon, París 1941.

La femme dans la société; problèmes féminins, "Chron. Soc. de France", abril-mayo 1947.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Dios y el hombre. Una sana teología debe afirmar simultáneamente: a) que Dios lo ha creado todo, que nada existe ni obra sin Él; b) que el hombre es libre. Que esta libertad sea creada no obsta para que sea verdadera libertad, y el hombre sea, gracias a ella, dueño de su destino.

Es falsa la teología que exalta el poder creador y gobernador de Dios de tal manera que la libertad del hombre queda comprometida (jansenismo, determinismo, ciertas doctrinas protestantes). Es falsa también la teología que exalta la libertad humana hasta el punto de limitar la omnipotencia de Dios (pelagianismo, semi-pelagianismo, etc.).

Es preciso profundizar, en esta doble perspectiva, en la teología de la libertad. Y antes que nada definir la libertad correctamente, de otro modo que por «el poder de hacer el bien y el mal». La libertad de Cristo, de los ángeles, de los elegidos en el cielo, de los justos aquí abajo. La libertad y la gracia. ¿Puede el hombre ser libre sin la gracia? ¿En qué consiste esa libertad del Espíritu de que habla San Pablo? (2 Cor 3, 17) ¿y la esclavitud del pecado y esa libertad de la verdad de que habla Cristo en Ioh 8, 32-34? Véanse los tratados de Dios, del pecado, de la gracia, de Cristo. Gracia, libertad y predestinación: véase el tratado de la Providencia.

El hombre y los ángeles. Los ángeles buenos: casos concretos de socorros angélicos dados a los hombres. En la Biblia, en la historia de la Iglesia. Los ángeles malos; límites de su influencia; teología de la «posesión diabólica», de su poder, de sus medios, de sus remedios; casos concretos.

Dios gobierna

Las cuestiones del espiritismo, videntes, mesas giratorias, revelaciones de los muertos, relaciones con los «espíritus». ¿Qué puede decirse en teología sobre esto? Moral de casos particulares. Cf. a este respecto algunos capítulos de *Satan*, Col. Études carmélitaines, Désclée, Brujas 1948.

El hombre y la materia. Teología del trabajo. Véanse a este respecto las reflexiones y perspectivas del capítulo VII. Teología del progreso. ¿Evoluciona el universo? ¿Esta evolución tiene un sentido (es decir, a la vez una dirección y una significación) en teología? ¿La humanidad progresa? Sentido de su marcha.

Teología del azar, del destino. Sentido del azar para el sabio y para el teólogo. ¿Las leyes naturales son únicamente leyes de las grandes cantidades? Diferentes acepciones de la naturaleza para el sabio y el teólogo. Cf. las obras de Lecomte du Noüy.

Teología del milagro. Milagro y azar; milagro y leyes naturales. ¿La ley natural se define aquí únicamente por el conocimiento que el hombre tiene de ella?

El hombre y la sociedad humana. A. *La generación.* Dios y el hombre en la generación; cualidades físicas y espirituales transmitidas por herencia. La procreación y el matrimonio; el «deber» de la procreación. La inseminación artificial; ¿la procreación va unida al amor en el plan creador y providencial? ¿La elección del sexo al alcance del hombre? La limitación de la natalidad.

B. *Educación e instrucción.* Caracterología y educación. Cf. Los tratados de caracterología modernos, en especial LE SENNE y F. MOUNIER. Caracterología y temperamento. Los delincuentes menores, los retrasados, los dementes.

Los medios en la educación: medios espirituales, medios físicos, técnicos. Evolución histórica de estos medios en las diferentes civilizaciones. Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Ed. du Seuil, París 1948. La educación en la Biblia (sobre todo los libros sapienciales). Educación y «adiestramiento».

La familia, la Iglesia y el Estado en la educación y en la enseñanza. Misión de cada uno de ellos. ¿La Iglesia es maestra de toda verdad, tanto científica como sagrada? Deberes y derechos del Estado frente al analfabetismo. ¿Existe alguna limitación en el derecho del Estado respecto a la enseñanza? (¿qué puede y debe enseñar?), ¿y en la educación? Escuelas del Estado y escuelas privadas; universidades del Estado; universidades libres; ¿puede la teología determinar con pleno derecho monopolios o privilegios de una u otra institución? Iglesia y neutralidad.

La educación afectiva. La educación sexual: ¿debe darse? ¿Quién ha de darla? ¿Cómo? ¿En qué tiempo? La educación a la luz de una sana teología del ser humano, carne y espíritu, y de su desarrollo. Educación del sentimiento, del instinto, del inconsciente, de las funciones físicas en el niño.

La teología en la enseñanza. ¿Todos los cristianos deben ser instruidos en teología? Lugar de la teología entre las materias escolares. ¿Quién debe enseñarla?, ¿los padres, los sacerdotes, los seglares? Responsabilidad de los padres y de las escuelas en esta materia. ¿Qué debe enseñarse (a los niños, a los adolescentes, a los adultos)? Lugar de la teología en la enseñanza superior. Su necesidad; responsabilidad de los estudiantes cristianos. Lugar de la teología en la cultura moderna; papel histórico de la teología en la cultura de la Edad Media; en el Renacimiento, en el humanismo del siglo XVII, en el período enciclopédista. Lugar de la teología en la cultura contemporánea; de hecho, de derecho. ¿Las profesiones intelectuales, llamadas liberales, de los creyentes pueden prescindir de los conocimientos teológicos? Conocimiento religioso y conocimiento profano; distinción y relaciones.

Enseñanza y propaganda. Definiciones. La enseñanza actúa sobre la persona, forma la reflexión, tiene como fin la comunicación de un saber; la propaganda obra sobre lo infrarracional, sobre los instintos de la masa y tiende a crear

reflejos colectivos. Peligros de la propaganda (El hombre-robot, la civilización a base de "compendios"), sus objetivos, sus límites; propaganda y propagación del Evangelio; propaganda en la Iglesia; medios y técnicas.

Enseñanza y medios de expresión: a. *Las lenguas.* Cf. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Coll. Études de théologie historique, Beauchesne, París 1948; *Langues et traductions liturgiques*, "La Maison-Dieu" 11, 1947; *La question du latin*, "La Vie Spirituelle", enero 1947, y CHERY, *Le français, langue liturgique?*, Coll. Rencontres, Ed. du Cerf, París 1951. Lengua profana y lengua sagrada, distinción y fundamentos teológicos. Utilidad de las lenguas sagradas. Historia, evolución; lenguas sagradas y litúrgicas; cualidades de una lengua litúrgica; lengua y «misterio» litúrgico. Lenguas y comunicación de la Palabra divina; ¿todas las lenguas son aptas para comunicar la palabra de Dios? ¿Todas las lenguas son del mismo valor delante de Dios? Historia de la predicación, de las misiones; ¿las palabras propias del cristianismo pueden ser traducidas? ¿Cómo? Lenguaje humano y determinismo del espíritu. Las religiones del libro; ¿el cristianismo puede decirse, como el Islam o Israel, una religión del libro? ¿En qué sentido? Fe y símbolos de fe, absoluto y relatividad, evolución o cambio de las fórmulas, evolución del dogma, su interpretación (cf. en particular Newman). La Iglesia y los símbolos de fe. ¿Puede la Iglesia cambiar sus símbolos? ¿Podría la Iglesia existir sin símbolos? Para todo esto véase el tratado de la fe. El carisma llamado «don de lenguas» (2 Cor 14), historia, significación, utilidad, teología. El don de lenguas y la profecía. El don de lenguas y la predicación. Las lenguas y la unidad de la especie humana. Sentido de la pluralidad de lenguas: Babel (Gen 11, 1-9) y Pentecostés (Act 2, 5-13), exégesis, significación teológica (cf. "La Maison-Dieu, o. c.). Bendición y maldición: exégesis de las diferentes bendiciones (v. gr. Gen 49) y maldiciones (v. gr. Gen 4, 11) de la Biblia. Historia y diversidad de las fórmulas. Comparar bendición y maldición en la historia de las religiones y en la tradición judeocristiana. Poder de las palabras, de las fórmulas. Bendición y superstición; distinción teológica, límite. Fórmulas y bendiciones de la Iglesia; orígenes, historias, efectos, raíz y eficacia. Bendición y sacerdocio; bendición del padre y la madre de familia: sus poderes. El encantamiento y la magia; el miedo a las palabras. Verdad y mentira (véase la teología moral). El lenguaje y las relaciones sociales: justicia, abogacía, juicios, promesas, etc. (véase teología moral); el lenguaje y la religión: alabanza, juramento, conjuro, invocación del Nombre divino, votos, etc. (véase tratado de la religión). Los nombres propios (los nombres cristianos), los nombres teóforos; los nombres de Dios; el nombre de Yahvé, el nombre de Jesús; teología del nombre (véase *Le nom de Jésus*, "La Vie Spir.", enero 1951).

b. Otros medios de expresión. *Símbolos y simbolismos* (cf. *Valeur permanente du symbolisme*, "La Maison-Dieu" 22, 1950). Historia del simbolismo. Símbolos y civilizaciones: hacer ver lo que hay de permanente en cada sistema de símbolos y lo que es relativo en una cultura y civilización determinadas. El simbolismo en el arte moderno, en la poesía, en las matemáticas. El simbolismo en la Iglesia: los sacramentos, los sacramentales; orígenes, evolución de los lenguajes simbólicos en la Iglesia. Los símbolos en la vida primitiva y en la moderna. Símbolos y signos, símbolos e imágenes, símbolos y mitos sociales, símbolos y dogmas, símbolos y sentido religioso. La naturaleza, su simbolismo inmediato para los antiguos (¿y para los modernos?); transparencia del simbolismo divino en el mundo, según la Biblia y las tradiciones antiguas. Simbolismo y ciencias modernas de la naturaleza.

El libro, la prensa. Enseñanza, información, propaganda. Cultura de las selecciones y cultura de las masas. ¿Unidad de la cultura? ¿Cultura obrera? ¿Nivelación de los hombres o liberación de los espíritus por la prensa? Juicio teológico sobre sus medios y sus técnicas.

Dios gobierna

La radio, el cine, la televisión. El lenguaje cinematográfico. Cultura cinematográfica. Enseñanza y educación religiosa por el cine. Límites y posibilidades de las imágenes para la comunicación de lo espiritual, de lo religioso. Imagen y verdad. Educación del público para ver el cine. Poder nocivo de las imágenes y liberación del espíritu: el cine y los niños, el cine y la educación de la crítica: los cine-clubs, etc.

La música. La música y el «misterio». Religión y sentimentalismo en la música. La sensibilidad y el sentimentalismo o la sensualidad en la música. Poder, misión y límites de la música en la educación religiosa, en la expresión religiosa (alabanza, adoración, silencio).

Las artes (pintura, arquitectura, etc.). Su valor de expresión y educación religiosas (cf. la revista "L'Art Sacré", passim).

Las conductas, las formas, los ritos sociales, las costumbres, los ademanes, los bailes, etc. Valor de estos medios en la educación y en la expresión religiosas. ¿Todos los ritos sociales, todas las formas, pueden ser adoptadas en un ambiente cristiano?

El silencio. El silencio como medio de expresión y de educación religiosa. Aprendizaje del silencio; modalidades exteriores necesarias, marco. El silencio y los niños, el silencio y los adultos. El silencio y la vida religiosa; historia de las formas exteriores de silencio (sobre todo en la vida monástica: cistercienses, trapenses, etc.), de su educación. El espíritu de silencio.

B. *Poder y autoridad.* a. Paternidad y maternidad. Significación teológica. Paternidad y sacerdocio. ¿La paternidad lleva consigo cierto sacerdocio? Poderes de los padres sobre los hijos. Derechos y deberes. La parte respectiva de la familia, de la Iglesia, del Estado, en el sostenimiento vital (alimento, habitación...), en el gobierno, la educación y la enseñanza.

b. La Iglesia y el Estado. ¿La Iglesia posee una doctrina social? Fuentes, fundamentos, autoridad. ¿La Iglesia debe ocuparse de las cuestiones sociales, políticas, profanas (enseñanzas, cuidado de los enfermos)? «Funciones supletorias» de la Iglesia: historia, evolución. Poder directo y poder indirecto sobre lo temporal: historia, significación, extensión.

¿La Iglesia puede juzgar al Estado? ¿El Estado puede juzgar a la Iglesia? Cristo Rey. Significación teológica. ¿Cuáles son los poderes que Dios ha entregado a su Hijo hasta la Parusia? ¿Y después? ¿Cuáles son los poderes que Cristo ha puesto en manos de su Iglesia jerárquica aquí abajo? Poderes sobre los fieles, poderes sobre lo temporal.

Hemos considerado en los capítulos que preceden los atributos esenciales del gobierno divino. Podemos dar un paso más. Dios no nos ha ocultado enteramente su plan de gobierno. Nos ha revelado su deseo de salvación, ese *Μυστήριον*, ese misterio del que habla San Pablo a lo largo de sus epístolas. Podemos, por tanto, permitírnos el atrevimiento de escrutar el plan concreto de este gobierno.

¿Qué es lo que sabemos exactamente?

Sabemos dos cosas. De una parte, «Dios ha instituido a Cristo juez de vivos y muertos» (Act 10, 42); Cristo mismo afirma poseer este poder (Ioh 5, 27). Él es el verdadero heredero de David, el Rey (Lc 1, 32) a quien el Padre «ha entregado todo el poder de juzgar» (Ioh 5, 22). Él es el hijo del hombre profetizado por Daniel, «a quien fué dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirven» (Dan 7, 14). Los mismos ángeles le están sometidos (Mt 20, 31; Hebr 1, 14). «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria del Padre» (Phil 2, 9-11).

Y por otra parte, vemos que Cristo no ejerce de hecho este poder y no dispone, como Señor, de su Reino sino después de haber luchado y alcanzado la victoria. «Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Ioh 12, 31). Y después de esta lucha, que la liturgia representa como un duelo entre la muerte y la vida (secuencia de la misa pascual)¹, Él mismo declara por boca de Juan en el Apocalipsis: «Yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Apoc 3, 21).

¿Quién es este adversario que se había constituido — o que había sido constituido por Dios — rey del mundo, emperador de los hombres, antes de Cristo? ¿Y cuál es la significación de esta grandiosa victoria de Cristo cuyos efectos son a primera vista tan poco visibles? Comprender lo que Dios ha querido revelarnos de sus designios es capacitarnos para dar una respuesta a esta doble cuestión. Tal es el objeto del presente capítulo.

1. *Mors et vita duello*: ¡Duelo sublime! La muerte y la vida empeñadas en admirable combate. El Autor de la vida, abatido por la muerte, vive. Él reina hoy.

Capítulo XII

LAS DOS ECONOMÍAS DEL GOBIERNO DIVINO: SATÁN Y JESUCRISTO

por L. BOUYER, del Oratorio

SUMARIO:

	Págs.
I. SAN PABLO	697
1. Papel de las potencias del mal	697
2. El pecado y la muerte	699
3. La carne y el mundo	699
4. Las potestades	701
5. Sentido del dualismo paulino	703
6. La cólera y la ley	704
7. Las dos economías	705
II. LOS SINÓPTICOS	707
1. El nuevo Adán se enfrenta a Satán	707
III. EL CUARTO EVANGELIO	710
1. Luz y tinieblas	710
2. El mundo.	712
IV. LOS TEMAS DE LA MUERTE, DEL PECADO, DE LA CAUTIVIDAD EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA	714
1. Victoria sobre la muerte en San Ireneo	714
2. La corrupción según San Atanasio	716
3. Pecado e idolatría	716
4. La cautividad demoníaca	718
5. La lucha contra el demonio	719
BIBLIOGRAFÍA	722

I. SAN PABLO

1. Papel de las potencias del mal.

No comenzaremos nuestro estudio de los antiguos documentos cristianos, como suele hacerse de ordinario, por los evangelios sinópticos. Pues lo que nos interesará en éstos no serán solamente las palabras o acciones de Cristo que la crítica de ayer creía encontrar ahí menos matizadas que en otras partes por la reflexión de los discípulos. Buscaremos, por el contrario, en ellos precisamente la idea general que los primeros evangelistas se han formado ya de

Cristo y de su obra; el marco en el que, mediante ellos, se sitúa el cuadro. Dicho de otro modo, les interrogaremos tanto a título de autores como a título de testigos. Ahora bien, no se puede olvidar que en cuanto autores son evidentemente posteriores a San Pablo y no se podría negar que más o menos han recibido su influencia. Por tanto, nos dirigiremos primero a San Pablo.

Cuando se leen sus epístolas con la única preocupación de descubrir en ellas la idea que él se ha formado del mal en el mundo, parece que al instante debería uno quedar sorprendido por esta afirmación: para él, el mundo anterior a Cristo es un mundo asediado, y aun habría que decir poseído. Esta última palabra no es del todo exacta, pues la posesión designa en general un estado en el que la responsabilidad no existe. Por el contrario, para San Pablo, se trata de un estado en el que el mundo ha caído por su culpa y en el cual, además, de no poder salir de él, se mete libremente cada día más, aumentando, por consiguiente, su culpabilidad original.

Dos expresiones designan a la vez este estado. El mundo, los hombres, se hallan sumergidos en la esclavitud y en la enemistad. Ya la epístola a los Romanos y las epístolas a los Gálatas emplean a este propósito las expresiones de δούλος (Rom 6, 16-20), de δουλεία (Rom 8, 15 y 21; Gal 4, 24; 5, 1), de δουλεύειν (Rom 6, 6; Gal 4, 8, 9, 25), o de δουλοῦν, que es más fuerte (Gal 4, 3). Igualmente las de ἐχθρα (Rom 8, 7) y ἐχθρη (Rom 5, 10). Y en la primera Epístola a los Corintios encontramos ἐχθρος (1 Cor 15, 20). De la enemistad se sigue la cólera que, según una serie de textos de la Epístola a los Romanos, pesa sobre la humanidad y sobre el mundo (Rom 1, 18; 2, 5 y 8; 3, 5; 4, 15; 5, 9; 9, 22).

Las cartas de la cautividad, ya al fin de la vida de San Pablo, acentúan cada vez más esta impresión. La Epístola a los Filipenses llega hasta anunciar la encarnación del Hijo de Dios diciendo que tomó la condición de esclavo, μορφήν δούλου (2, 7). No solamente estas dos últimas epístolas hablan de este modo de la cólera presta a caer sobre el mundo (Col 3, 6 y Eph 5, 6), pues la Epístola a los Efesios llega hasta decir que «éramos por nuestra conducta hijos de ira» (Eph 2, 3).

Pero, ¿en qué consiste esta esclavitud que pesa sobre el mundo y sobre el hombre? ¿Qué es esa enemistad a la que están expuestos, y de la que al mismo tiempo son cómplices hasta el punto de que la cólera divina se cierne sobre ellos?

Parece que San Pablo no se detiene mucho a precisar cuál es el enemigo que nos tiene sujetos. Nos habla de diferentes enemigos, de diferentes agentes de opresión... Pero, a través de distintas fórmulas, queda claro que existe una unidad en esta red maléfica, que una potencia única dirige la urdimbre de estos poderes múltiples. Frente a la realeza del Hijo de Dios, la Epístola a los Colosenses pone una misteriosa ἐξουσία τοῦ σκότους (Col 1, 13), mientras que la Carta a los Efesios, guardando el plural, habla de los κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου (Eph 6, 12).

Veamos los enemigos enumerados. Los que más frecuentemente se designan no parecerían a primera vista otra cosa que puras abstracciones. Sin embargo, la forma en que San Pablo habla de ellos como de personas no parece que pueda reducirse a un simple recurso literario. Si no son ellos mismos personas, no se puede escapar a la impresión de que son al menos máscaras que ocultan un rostro que permanece en la oscuridad y que, por lo demás, repito, no se desea ver salir.

2. El pecado y la muerte.

Tenemos en primer lugar esas dos palabras siniestras de la Epístola a los Romanos: ἡ ἁμαρτία y ὁ θάνατος, el pecado y la muerte (en griego los géneros son a la inversa). El primer hombre deja entrar el pecado en el mundo, y el pecado introduce consigo la muerte como su acompañante (Rom 5, 12). Entonces reina el pecado y reina también la muerte (Rom 5, 14 y 21; 6, 12). Según otra imagen, la muerte pasa de un hombre a otro, mientras el pecado habite en nosotros (Rom 5, 12; 7, 17). Más exactamente, los hombres se hacen esclavos del pecado en beneficio de la muerte (Rom 5, 21; 6, 16). O, en sentido inverso, San Pablo dirá que el salario pagado por el pecado a sus esclavos es la muerte (Rom 6, 23); nos hemos vendido a nosotros mismos totalmente al pecado (Rom 7, 14). El pecado, además, como la muerte, tiene su misión (διακονία) en este mundo (Gal 2, 17; 2 Cor 3, 7). Finalmente, para liberarnos, será preciso que el pecado mismo sea condenado (Rom 8, 2-3) y que la muerte, que es el último enemigo, sea vencida (1 Cor 15, 26).

3. La carne y el mundo.

Tras esta primera pareja de enemigos, surge otra. Sus rasgos son menos acusados, pero también es cierto que su origen está más alto. Esta nueva pareja está formada por la carne y el mundo, ἡ σὰρξ y ὁ κόσμος. La primera, al menos en las epístolas primeras, parece preocupar más a San Pablo. Lo contrario sucederá, como veremos inmediatamente, con un pensador cristiano un poco posterior.

Notemos desde ahora que es muy difícil interpretar exactamente el sentido de las palabras «carne» y «mundo» en los primeros autores cristianos. Nos exponemos siempre a ver sustancias donde no se trata de otra cosa que de tendencias. Aquí se encuentra el punto de inserción de los dualismos metafísicos posteriores, que pretenderán interpretar a San Pablo y no harán otra cosa que tergiversarlo. Hay una cosa que lo prueba: la condenación que pesa sobre la carne y el mundo va acompañada en él de una apreciación extraordinaria optimista del cuerpo (σῶμα) y de la creación (κτίσις). A uno y a otro se les promete la gloria (1 Cor 16, 43; Rom 3, 7).

Ambos son actualmente víctimas de un estado de cosas contra el que no cesan de protestar y rebelarse (se trata de verdaderos dolores de parto, Rom 8, 22; 2 Cor 5, 4; 1 Cor 16, 53; Phil 3, 21). Y aunque ellos no pueden hacerse entender de otro modo que con gemidos inenarrables, éstos al menos concuerdan con los del Espíritu divino (Rom 8, 23-26).

¿Cómo definiremos nosotros la σάρξ? Diremos que es una oscura pero invencible complicidad que el poder de las tinieblas encuentra en nosotros, heredada de hecho con nuestra naturaleza terrestre y unida al estado presente de ésta. El elemento material, instrumental, de nuestro ser complejo, en lugar de hallarse al servicio de nuestro νοῦς, él mismo originariamente sometido a las inspiraciones del πνεῦμα θεοῦ, se revela dominado por un poder extraño. Éste, sirviéndose de su intermediario, obra no solamente sobre nosotros, sino en nosotros, introduciendo su enemistad con Dios en las fuentes mismas de nuestra acción.

Por eso dirá San Pablo que la «mentalidad» de la carne, o si se prefiere el propósito que ella persigue y sus disposiciones para realizarlo, τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, es la muerte. Este φρόνημα es por tanto enemigo de Dios, de suerte que aquellos que viven en la carne no pueden agradar a Dios (Rom 8, 6-8). Existe, en efecto, un designio positivo que la carne parece llevar escrito sobre sí misma, πρόνοια (Rom 13, 14), hay un deseo de la carne, ἐπιθυμία (Rom 5, 16-17); tiene sus quereres, θελήματα (Eph 2, 3), y finalmente sus obras, ἔργα (Gal 5, 18) son realizadas por los hombres. En un pasaje, San Pablo llega a emplear la expresión paradójica νοῦς τῆς σαρκός (Col 2, 8). En otro lugar habla de «hijos de la carne» (Rom 9, 8). Éstas son las expresiones que llevan más lejos la personificación, pero (sobre todo la última, puesta en parangón con «los hijos de la promesa») no parece que deban ser demasiado urgidadas.

El κόσμος, cuando es tomado en el mismo sentido peyorativo en que la carne es de ordinario tomada — lo cual es en San Pablo notablemente menos frecuente —, designa más bien el estado en que se encuentra de hecho la realidad creada y no la realidad misma. Así como, al hablar de la «carne», esa realidad era considerada en nosotros mismos, la palabra «mundo» la designa como estando en nuestro derredor. Sobre todo en la primera carta a los Corintios este sentido es frecuente. Produce la impresión de tratarse de una organización general de las fuerzas del mal, superpuesta y más o menos identificada con la organización del universo, que la palabra κόσμος significa propiamente. En este sentido se habla de la sabiduría del mundo, locura a los ojos de Dios (1 Cor 3, 19; cf. 1, 20), del juicio que ha de padecer el mundo (1 Cor 6, 2; cf. Rom. 3, 6), y del que se nos advierte para que no seamos condenados con él (1 Cor 11, 32).

Es necesario, por otro lado, comparar la palabra κόσμος con la palabra αἰών, especialmente la expresión αἰών οὗτος, opuesta a

αἰὼν μέλλων (cf. igualmente la expresión αἰὼν ἐνεστώς de Gal 1, 4). El término es siempre tomado por San Pablo en el sentido de la economía presente del mundo y siempre en sentido peyorativo (Gal 1, 4, pone los puntos sobre las ies: «este αἰὼν malo presente»). No debe uno conformarse a él (Rom 12, 2); su sabiduría es vana (1 Cor 12, 6-8; 3; cf. 1, 20); Cristo se entregó para librarnos de él (Gal 1, 4), cuyo espíritu habíamos seguido, dice San Pablo, usando los dos términos en una fórmula intraducible κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου (Eph 2, 2).

Puede decirse que el mundo y la carne son como los instrumentos de los cuales se sirven la o las potencias tenebrosas que se manifiestan en el pecado y en la muerte. Según esto, ya lo hemos dicho, esta segunda pareja de enemigos parece tener un carácter más personal que el anterior. Abandonados por las manos invisibles que los gobiernan, el mundo y la carne se tornarían neutros.

4. Las potestades.

¿Pero quiénes son, en fin de cuentas, estos desconocidos enigmáticos que excitan el αἰὼν οὗτος, que habitan la carne y el mundo? Las epístolas de la cautividad parecen darnos una imagen más precisa de ello. La Epístola a los Efesios habla de los κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου (ya hemos citado esta expresión singular). La misma epístola precisa que «nuestra lucha» (πάλη) no es contra la carne y la sangre (expresión bíblica para designar la humanidad), sino contra los principados, las potestades, los dominadores de este mundo tenebroso y contra los espíritus malos que pueblan los espacios (Eph 6, 12). La Epístola a los Colosenses, por su parte, presenta la victoria de Cristo como un triunfo sobre estos principados y potestades, triunfo que los ha despojado (Col 2, 14-16).

Por otro lado, esta última epístola parece identificarlos con esos seres misteriosos que ella llama τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Col 2, 8 y 20) y para los cuales nosotros estamos muertos con Cristo. La Carta a los Gálatas ya había hablado de ello. Según ella, éstos son los «elementos» a los que estábamos sujetos cuando estábamos bajo la ley, y a la esclavitud de estos «flacos y pobres elementos» volvemos cuando de nuevo nos sometemos al yugo de la ley de que Cristo nos ha librado (Gal 4, 3-9). Parece que aquí habríamos encontrado una veta sólida. Pues las observancias legales de las que se trata en este pasaje son las de los días, los meses, las estaciones y los años, mientras que la esclavitud mencionada unas líneas antes se refería a los que realmente no son dioses, aunque sean considerados como tales (Gal 4, 8-10). O esto no quiere decir nada, o significa un culto a las potestades astrales (las potestades que rigen el curso del tiempo). El que se las ponga en parangón con la ley puede parecer a primera vista sorprendente. Pero esto se aclara con dos comparaciones. Conviene recordar la creencia judía, destacada por el autor de los Hechos de los Apóstoles y el de la Epístola a los

Hebreos (Act 7, 38-53; Hebr. 2, 2), según la cual los ángeles sirvieron de intermediarios para dar la ley a Moisés en el Sinaí. San Pablo la acepta explícitamente en la carta a los Gálatas (Gal 3, 19), cuando dice que la ley fué «promulgada (διαταγείς) por ángeles». Por otro lado, debe igualmente tenerse en cuenta la reflexión llena de reticencias que hace la Carta a los Hebreos: «Que no fué a los ángeles a quienes sometió el mundo venidero de que hablamos», τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν (Hebr 2, 5); lo cual implica que el presente, por el contrario, les ha sido confiado.

Ahora ya parece que tenemos en la mano todos los cabos. San Pablo se representa el mundo actual como dependiendo misteriosamente de los ángeles desde el origen, llegando hasta ser mediadores entre Dios y el hombre en la revelación de la ley. Luego, parece que una parte al menos de estos ángeles ha debido separarse de Dios. En todo caso, actualmente le es visiblemente opuesta. Haciendo de pantalla entre Él y nosotros, fomentando en nosotros la ilusión de que ellos constituyen la realidad última — y por tanto divina — de la que el mundo depende, estos rectores de los elementos o de los astros nos tienen bajo su servidumbre. Por su engaño, por la falsa sabiduría que enseñan a los hombres, y por la seducción que ejercen sobre sus apetitos sensibles, han llegado, para nuestro mal, a arrastrarnos en su enemistad. De este modo el círculo del pensamiento paulino parece consumado.

Ahora, algunas expresiones del todo singulares de las primeras epístolas se esclarecen; por ejemplo: «los príncipes del αἰῶν οὗτος» de los que se dice en la primera Epístola a los Corintios que no habrían jamás crucificado al Señor de la gloria si se hubieran dado cuenta de la locura, para ellos catastrófica, de semejante acto (1 Cor 2, 6-8), «el espíritu de este mundo», que aparece en oposición con el Espíritu de Dios y que no parece ser menos personal que Él (1 Cor 2, 12); finalmente y sobre todo, esta fórmula del todo extraordinaria de la segunda Carta a los Corintios: «el dios de este mundo cegó la inteligencia de los infieles» (2 Cor 4, 4). En el contexto que forman las Epístolas a los Gálatas, a los Colosenses y a los Efesios, la expresión extraña «el dios de este mundo» toma el sentido de un realismo aterrador. Al mismo tiempo, no se puede dudar de que este «dios» no es otro que el «diablo» de Eph 4, 27; 6, 11, y el Satán envidioso y tentador de 1 Thess 2, 18; 2 Thess 2, 9; Rom 16, 20; 1 Cor 5, 5; 7, 5, y de 2 Cor 2, 11; 11, 14; 12, 7.

Aunque San Pablo insiste sobre todo, como hemos dicho ya, en las múltiples potestades malas que nos rodean, es innegable que su conjunto forma para él un sistema coordinado cuya unidad nos lleva finalmente al antro oscuro de una persona malhechora. El diablo aparece aquí en inquietante paralelismo con Dios. A la morada luminosa en torno de la cual gravita la creación de los hijos de la luz, se opone la órbita tenebrosa en que se mueve una creación oscura, superpuesta a la otra. Esto nos lleva a pensar en la famosa visión de Juan Pablo Richter, que espantaba a Nerval y

al mismo Hugo. La presencia, latente en todo el pensamiento de San Pablo, de este dualismo no admite discusión. Es verdaderamente sorprendente que tantos autores modernos hayan podido pasar de largo sin parecer siquiera darse cuenta de ello. Éste es el cuadro en el que se inscribe toda su concepción de la Redención. Ésta, en él, es considerada exactamente como solución, no tanto conceptual como real, del problema del maligno. Sin embargo, antes de llegar ahí, es preciso formarse idea exacta de la naturaleza de este dualismo. Y esto nos obliga no a corregir algún rasgo del cuadro trazado, sino a añadirle otros, en profundidad, que vienen a reforzar su complejidad.

5. Sentido del dualismo paulino.

Hemos de hacer una observación previa: en los textos sobre las potestades que hemos recogido de las epístolas de la cautividad, existe una fluctuación innegable.

No quiero decir con esto que no se sepa hasta qué punto San Pablo hace suyas las categorías y jerarquías de las que tanto gustaban los gnósticos judaizantes, a los que él se opone.

Lo cierto es que cita confusamente nomenclaturas distintas, sin, al parecer, preocuparse mucho. Esto ha permitido a los exegetas por mucho tiempo desentenderse de estos textos diciendo que San Pablo no tenía para nada en cuenta las elucubraciones de sus adversarios. Lo que es cierto, más bien, es que él altera sin miramientos la configuración de estos universos misteriosos de los que cada secta gnóstica hará la descripción con una fecundidad de imaginación imperturbable. Pero que estas potestades, sean las que fueren, existen para él y tienen un poder real, es lo que está fuera de toda duda, ya que toda la realidad de la obra de Cristo ha consistido en despojarlas. Decir, como se ha dicho, que ahí no había otra cosa que una descripción adornada de lo que sucede en el espíritu de los hombres, liberados de la superstición por la doctrina cristiana, no es hacer exégesis sino un lavado de los textos. Con tales procedimientos el racionalismo de ciertos modernos no tiene nada que envidiar a las más fantásticas exégesis llamadas «espirituales».

Pero, la dificultad, propiamente hablando, no está aquí. Está más bien en que San Pablo, cuando desarrolla la victoria de Cristo despojando a las potestades, parece hablar de lo que nosotros llamamos «los ángeles buenos» lo mismo que de los ángeles malos, sin que se pueda distinguir claramente lo que es aplicable a algunos y lo que es aplicable a todos. Se ha querido a veces explicar esto como si las potestades fueran en el fondo amorales, ni buenas ni malas, a la manera de muchos «demonios» de las religiones helénicas. Esta explicación es una simplificación arbitraria. Tiene el fallo clarísimo de suponer en San Pablo una concepción que siempre aparece como extraña al pensamiento cristiano. Es, por no decir otra cosa, muy difícil suponer que tal concepción, habiendo sido adoptada por

el apóstol, hubiera desaparecido inmediatamente sin dejar huella alguna. Pero la más grave objeción no es ésta. Hay textos en los que San Pablo se refiere claramente a las potestades malas (aquellos, por ejemplo, en que se trata del diablo, de Satán) y otros donde habla de potestades fundamentalmente buenas, como cuando habla a los tesalonicenses de los ángeles que acompañarán al Señor en su revelación final, o cuando habla a los corintios de un ángel de luz, precisamente por oposición a Satán (2 Thess 1, 7, y 2 Cor 11, 14). Habría, pues, que concluir, si se admite la hipótesis en discusión, que los textos de que hablamos ahora se referían a una tercera categoría. Esto no es admisible. Se refieren, evidentemente, al conjunto de las potestades superiores infradivinas.

De esta indecisión aparente que hace, diríamos, mezclar por San Pablo la suerte y la actividad de los ángeles buenos con la suerte y actividad de los malos, hemos de sacar otra incoherencia más chocante todavía. Y es que parece, por otra parte, dar a los ángeles malos cierto acceso cerca de Dios. Recuérdese la singular moraleja del prólogo y epílogo de Job. Satán aparece allí como un ángel que hace todavía sus entradas en la corte divina donde el Señor Yahvé no desdén discutiendo con él. Queda aun algo de esto en San Pablo. En la confesión tan íntima que hace en 2 Cor, 13, 7, aparece bien claro que también a él Dios le ha enviado, si no a Satán, al menos un ángel de Satán que le abofetee. Y en la primera Epístola a los Corintios, el mismo Satán hace el papel de una especie de ejecutor de altos cometidos, al cual se entrega las gentes no sólo cuando se las condena, sino, lo que es más curioso, para darles un castigo saludable: «para ruina de la carne, a fin de que el πνεῦμα sea salvo en el día del Señor Jesús» (1 Cor 5, 5).

6. La cólera y la ley.

El asombro alcanza todavía un grado más, que lo lleva al límite de la paradoja. Pero es aquí quizá donde vamos a encontrar la solución, en un alejamiento del punto de mira que va a dar una profundidad nueva a todas las perspectivas. Hemos tratado de enumerar hasta ahora los enemigos que nos retienen en una esclavitud militante, aun a pesar nuestro, contra Dios. Pero no los hemos enumerado todos. Hay uno todavía que no hemos tocado: es la cólera. La primera Epístola a los Tesalonicenses dice que «Jesús nos libró de la ira venidera» (1 Thess 1, 10; cf 2, 16); la Epístola a los Romanos dice también, que «seremos por Él salvados de la ira» (Rom 5, 9). La Epístola a los Efesios, hablando igualmente de la «cólera que viene» (Eph 5, 6), dice que «somos por nuestra conducta hijos de ira» (Eph, 2, 3). Ahora bien, esta cólera es llamada explícitamente en la misma epístola «la cólera de Dios» (Eph 5, 6). Igualmente, la Carta a los Romanos decía que «la ira de Dios se manifiesta sobre toda impiedad e injusticia» (Rom 1, 18). He aquí, pues, que Dios mismo parece entrar a formar parte entre los enemigos del hombre.

Es cierto que con la cólera, si no hubiera otra cosa, se podría todavía buscar una escapatoria como la ya conocida: expresiones adornadas, género oratorio, etc. Pero existe un último enemigo cuya aparición echa por tierra estos tapujos, y éste es «la ley de Dios»; pues no cabe duda de que San Pablo, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la Carta a los Romanos, presenta a la ley divina como el gran enemigo del hombre, como el enemigo por excelencia a quien Cristo ha vencido. Sabe bien todo lo que esto implica en orden a hacer vacilar las concepciones más firmes de sus oyentes, cuyas objeciones previene. En suma, dice: «La ley es santa, y el precepto santo, justo y bueno» (Rom 7, 12). Pero esto no obsta para que deje en pie todo lo que había dicho. A saber: «La ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley no hay transgresión» (Rom 4, 15). «Se introdujo la ley para que abundase el pecado» (Rom 5, 20), «porque sin la ley el pecado está muerto, y yo viví algún tiempo sin ley, pero, sobreviniendo el precepto, revivió el pecado, y yo quedé muerto» (Rom 7, 8-10). «Vosotros, por el contrario —dice a los cristianos—, habéis muerto a la ley. Las pasiones de los pecados (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν) eran vigorizados por la ley; mas ahora, desligados de la ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba» (Rom 7, 4-6). La Epístola a los Gálatas, por su parte, después de haber afirmado largamente estas impotencias de la ley, esta debilidad mencionada en Rom 8, 3 (cf. el comienzo de Gal 3), concluye que «Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley» (Gal 3, 13, cf. 4, 6) y que «si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gal 5, 18). La Carta a los Efesios dirá la última palabra: «En su propia carne anuló la ley de los mandamientos formulada en decretos» (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν ὁγματι: Eph 2, 15).

Consideremos esta serie de afirmaciones desconcertantes. En el triunfo de Cristo, los ángeles buenos, a veces, parecen confundidos y despojados con los malos. Inversamente, en la economía antigua que, hasta la parusia, subsiste al lado de la instaurada por Cristo, el diablo semeja un agente de los designios de Dios. Finalmente, detrás de su propia enemistad se levanta la de la ira divina (léase de la ley divina), y Cristo parece librarnos de éstas lo mismo que lo hace de la malicia satánica. ¿Cómo resolver estas aporías?

7. Las dos economías.

Hemos de responder en primer lugar que sustituye definitivamente al dualismo metafísico que podría creerse encontrar tras el sistema paulino, lo que yo llamaría un dualismo histórico. Existen dos economías sucesivas. La primera estaba establecida sobre la subordinación del mundo físico a las «potestades» creadas por Dios en el bien, y más particularmente a su jefe, «el príncipe de este mundo». Esta primera economía fracasó por la prevaricación de su jefe, arrastrando consigo, si no a toda la jerarquía de la que él era coronamiento, al menos una parte considerable de ella. No obstante,

ella subsiste. Esta subsistencia es provisional, pero, mientras dure, los στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου, los κοσμοκράτορες conservan con su función, cúmplanla como la cumplan, su autoridad de origen divino. Es cierto, por un lado, que abusan de ella, en cuanto que atraen hacia ellos mismos el culto de las criaturas inferiores, culto del que ellos no debían ser otra cosa que ministros a las órdenes de Dios. Pero no es menos cierto, por otro lado, que se ilusionan en el fondo ellos mismos y que en toda su malicia no hacen otra cosa que servir, sin saberlo, a los designios divinos. Esta situación paradójica se pone de manifiesto en la ceguera de los «príncipes de este siglo» que crucificaron al Señor de la gloria, pero que no lo hubieran hecho sin duda si hubieran conocido la trascendencia de lo que hacían (1 Cor 2, 8). En efecto, llevando hasta el extremo la perversión de la economía que les había sido confiada, han quebrado su fuerza. En adelante, puede ocupar su lugar otra economía donde se encuentra la humanidad nueva, la humanidad de Cristo, Dios y hombre a la vez, que reina en nombre de Dios.

Con esta perspectiva todo se explica. Los ángeles buenos sufrieron el contragolpe de la defección y destitución de Satán, no personalmente, sino como miembros de un organismo espiritual hundido en su cabeza y, por tanto, en el conjunto de su estructura. Colaborarán en la nueva economía. Hasta tendrán un puesto de honor. Pero ya no serán los príncipes. Entrarán como auxiliares de un príncipe nuevo, que es el último Adán, el Hombre Dios. En este sentido, se encontrarán subordinados al mundo del que eran hasta entonces rectores, pues la humanidad nueva, a una con su jefe, Cristo, con una unidad a la que ellos no pueden aspirar, participará de su soberanía. Por eso San Pablo puede decir: «¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles?» (1 Cor 6, 3). Y ésta es exactamente la que él describe en la Epístola a los Gálatas como situación nuestra frente a la ley establecida por ellos. Hemos estado bajo la ley, y por tanto bajo los ángeles, como el heredero bajo su pedagogo. Mientras el heredero no ha alcanzado la mayoría de edad, el pedagogo es su señor. Pero cuando aquél alcanza su mayoría de edad, éste vuelve a ser lo que era, un simple servidor — digámosla palabra: un esclavo — en la casa donde el heredero es señor por derecho de herencia (Gal 3, 23-24).

Recíprocamente, mientras la economía definitiva, la de Cristo, no haya suplantado a la primera, ésta subsiste con las relaciones que sostienen la trama. Satán sigue siendo el príncipe de este mundo, y es, en su malicia misma, el agente de la ira justiciera por la cual Dios llega, a través de él, a todos aquellos que se han solidarizado con su rebelión. Esta ira realizará los caminos del amor salvador. Pues el diablo, pretendiendo extender su poder sobre el campeón divino aparecido en la humanidad para destruir el reino satánico, agotará el poder que se le había concedido. Probada por él sobre Cristo, diríamos nosotros, la cólera divina, revela el amor infinito que encierra. Más lisa y llanamente quizá, diríamos que,

hecho ira por el pecado, este amor vuelve a ser Él mismo, desde el momento que toca «al santo y al justo», que Dios ha hecho pecado por nosotros, para que en Él fuéramos justicia (2 Cor 5, 21). Así Satán consume su propia ruina, sea porque condena con él a aquellos que se solidarizan definitivamente con su rebelión, sea porque crucificando a Cristo, Cabeza y Cuerpo, rasga el decreto según el cual el mundo le pertenecía (Col 2, 14). Este decreto no era otra cosa que la ley, buena en cuanto que expresa la voluntad divina de justicia, que es como la trama del mundo, pero enemiga del hombre, puesto que le hace víctima del castigo de Satán, desde que consintió en su rebelión. Este decreto ha sido borrado por Cristo crucificado, puesto que la Cruz deshace el absurdo en que cayó la primera economía, por buena que ella fuera en su principio, a consecuencia de la perversión de los poderes que la regían. Esta perversión, en efecto, llegó a su colmo al contacto con la suprema iniciativa del amor divino.

Así aparece cómo la tendencia diabólica es siempre una inhibición. Se mantiene en un primer estadio de las iniciativas divinas. Pero rehusa seguir sus expansiones. Conserva lo que tiene. Pero es rebasada y como ahogada por la ola creciente del amor. El capítulo 2 de la Carta a los Filipenses expresa a medias palabras este contraste entre los dos príncipes sucesivos de este mundo: aquel que quiso apoderarse por vía de rapiña de la igualdad con Dios, y que fué precipitado, y aquel que se anonadó a sí mismo en la generosidad de su amor, y que ha sido exaltado por encima de todo poder creado.

De aquí resulta que el dualismo señalado, lejos de rebajar a Dios, lejos de dejarle sólo una mitad del universo, revierte en definitiva en Dios por esos dos caminos. Esto no significa que Dios se haya dividido, sino que quiere para sus criaturas la libertad y a la vez esta respuesta libre al amor que las ha creado: la «fe» en sentido paulino. Lo primero es, por tanto, condición de lo segundo. Pero si se lo busca por sí mismo, se erige en obstáculo para el amor divino. Así se hace real un conflicto cuya posibilidad aparece como la condición necesaria para esta unidad superior a la cual tiende el amor mismo que crea la libertad. Pero esto es ya meterse en cuestiones que no son las de San Pablo. Es ya tiempo de pasar, en primer lugar, a los evangelios sinópticos.

II. LOS SINÓPTICOS

El nuevo Adán se enfrenta a Satán.

Un rasgo común a San Mateo, San Marcos y San Lucas es que el misterio de Cristo se abre en ellos por el bautismo en el Jordán. Y lo esencial de este acontecimiento es también para los tres el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús. Su acuerdo continúa en

el punto particular de que la primera moción del espíritu consistió, según la fuerte expresión de San Marcos, en lanzar a Jesús hacia el desierto (Mc 1, 12), donde encontrará al diablo y vencerá sus tentaciones. Los historiadores del último siglo, que no vieron en los evangelios más que una mina de datos para la biografía de Jesús, pasaron sobre este episodio como sobre una curiosidad sin consecuencias. Desde el solo punto de vista literario es grave su error. Situado este relato al principio de los evangelios, como el de la tentación del hombre se encontraba al principio del Génesis, no cabe duda de que esto se ha hecho con el designio de llamar nuestra atención sobre el paralelo. Se trata de representar la historia evangélica como una reproducción de la historia adánica, es decir de la historia del hombre. Desde este punto de vista Milton había visto más claro que muchos exegetas modernos al encerrar su epopeya bíblica entre los dos episodios del *Paradise lost* y del *Paradise regained*.

El paralelismo está en relación con esta noción de «Segundo Adán», a la cual la exegesis está muy lejos todavía de haber dado toda la importancia que le corresponde, especialmente en San Pablo. Y parece que con esta noción deba relacionarse también la del «Hijo del hombre», rigurosamente propia de los evangelios y que designa a Jesús. Como quiera que sea, el tema de la comparación entre Adán y Cristo en la escena de la tentación, dejando al fondo a Satán, considerado como el instigador de la codicia y del orgullo, era ciertamente familiar a la catequesis primitiva. Lo volvemos a encontrar en efecto en la trama del cap. 2 de la Epístola a los Filipenses, que citaremos muy pronto. Ahora bien, es notable que los críticos están generalmente de acuerdo para ver en este capítulo, no una especulación propia del apóstol, sino una referencia a un himno conocido por los Filipenses, y quizá una cita del texto mismo de este himno.

Volviendo a los sinópticos, el relato de la tentación adquiere en ellos su pleno valor, no sólo a causa de su lugar inicial, sino a causa de su relación con el bautismo y especialmente con la bajada del Espíritu. Se saca la impresión de que el Espíritu ha descendido sobre Jesús precisamente para esto: para hacerle afrontar al demonio. Esta impresión es efectivamente confirmada por el conjunto de los relatos que vienen a continuación. El lugar asignado por los sinópticos a las expulsiones de demonios no necesita ser subrayado. Sin necesidad de que nos digan explícitamente la importancia que les conceden, es evidente que constituyen para ellos, junto con las curaciones, la obra típica de Jesús. Y no sirve decir que se limitan a presentar simplemente, siguiendo un tema popular, ciertas curaciones. La inversa sería más verdadera: es más bien la expulsión del diablo la que parece presentarse para ellos, en ciertos casos, en forma de curación. Para ellos no es un detalle accesorio el que la aparición de Jesús en este mundo haya estado acompañada de manifestaciones diabólicas; antes al contrario, es su idea fundamental.

Por otra parte si se quiere medir la importancia que los sinópticos atribuyen al papel de exorcista en la actividad de Jesús, basta repasar los términos con que caracterizan la vocación de los doce a tomar parte en su obra. San Marcos escribe: «Y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios» (Mc 3, 14-15; cf. Mt 10, 18 y Lc 9, 1). En vísperas de ser entregado, cuando se le previene que Herodes quiere darle muerte, Jesús mismo dice en San Lucas: «Id y decid a esa raposa: "Yo expulso demonios y hago curaciones hoy y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra"» (Lc 13, 32). Pero en su enseñanza, tal como nos la reflejan los sinópticos, hay un vasto discurso particularmente significativo. San Mateo y San Lucas nos lo refieren casi en los mismos términos (Mt 21, 22-32 y Lc 11, 14-23). Los judíos (los fariseos, precisa San Mateo) dicen que Jesús arroja los demonios en virtud de Belcebú, príncipe de los demonios. El reproche, por lo demás, estaba ya formulado en Marcos, 3, 23. Jesús va a oponerles una repulsa vehemente. Tres elementos se descubren en ella: la afirmación de que arroja los demonios en virtud del espíritu de Dios; la parábola del hombre fuerte ligado y despojado por otro más fuerte; en fin, la declaración (que ha suscitado tantos comentarios impotentes) sobre el pecado irremisible contra el Espíritu Santo.

La afirmación inicial confirma nuestro aserto: la obra específica del Espíritu divino, realizada en este mundo por Cristo, es la de vencer al espíritu maligno. Además, con los términos en que la vemos formulada por uno u otro de los evangelistas, arroja mucha luz sobre la noción central de los evangelios sinópticos, es decir sobre el reino de Dios. Jesús, en efecto, afirma que lo que se ve verdaderamente en su obra es el reino de Satán destrozado. Sabed, dice, que es en esto en lo que el reino de Dios ha venido a vosotros. Con esto nos hallamos de nuevo con el gran tema de las dos economías, que constituye, como hemos visto, la trama de todo el pensamiento paulino. El reino de Dios que viene en la persona del Hijo del Hombre es esencialmente un reino que debe desalojar al de Satán, consolidado en este mundo por la debilidad del viejo Adán.

Es exactamente lo que nos dice la parábola del hombre fuerte. El hombre fuerte está seguro en su ciudadela. Pero como sobrevenga otro más fuerte, se apoderará de sus armas y, habiéndolo despojado, lo arrojará para instalarse en su lugar. La parábola, aplicada en este contexto a la obra de Cristo, es transparente.

En estas condiciones resulta quizá más fácil comprender la gravedad del pecado contra el Espíritu Santo. Se ve ante todo que este pecado consiste en negarse a reconocer, en las obras que el Hijo realiza en medio de nosotros, el triunfo del Espíritu divino sobre el espíritu maligno. Pero una vez consumada esta negativa, no hay salida posible. Rechazado el acontecimiento que permitiría reanudar con nuevos recursos la desgraciada experiencia de Adán, el

primer hombre, es inútil que se acerque el reino de Dios. No se ha aprovechado la ocasión que se ofrecía de escapar a la esclavitud y a la enemistad. Se quedará por tanto empantanado en ellas. Esto equivale a decir que toda la obra de Cristo se reduce a la expulsión de Satán. De lo contrario, no tendría ningún sentido el presentar como único pecado irremisible la ceguera culpable que se niega a reconocer en Él al Espíritu de Dios que arroja al espíritu malo. Nada proyecta tanta luz sobre la idea que los sinópticos se han formado de la misión de Jesús y del estado de cosas en que esta misión se inscribe.

Si quisiéramos señalar todo lo que en estos evangelios se refiere a la oposición entre el reino de Dios y el reino satánico tendríamos que citar además la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30). Ésta nos deja adivinar la perspectiva histórica de un desarrollo simultáneo e inextricablemente mezclado sobre la tierra, de los dos reinos a partir de Cristo. Sólo la catástrofe final del juicio que esta misma mezcla desencadenará, separará definitivamente los dos reinos, aplastando uno y exaltando el otro.

III. EL CUARTO EVANGELIO

Pasemos al cuarto Evangelio. En líneas generales el conjunto de los escritos de San Juan merecería aquí un desarrollo no menos considerable que el que hemos dedicado a San Pablo. Sin embargo, como no queremos extendernos demasiado, nos limitaremos a hacer dos consideraciones.

A primera vista, después de los escritos paulinos, los escritos de San Juan, con su serena contemplación de las grandes ideas-imágenes que le son tan características: la luz, la vida, la verdad, la gloria, parecen infinitamente serenos. Pero un examen más atento de estas nociones, que tales escritos se complacen en desarrollar de una manera más lírica que dialéctica, revela un trasfondo de oposiciones tan acusadas al menos como las de San Pablo. En concreto, la primera de las ideas que acabo de recordar, la luz, se destaca sobre una obstinada evocación de las tinieblas. A la verdad, todo el desarrollo del cuarto evangelio puede ser justamente considerado como el de un drama, no solamente humano, sino cósmico, en donde la luz se enfrenta con las tinieblas: A fin de cuentas llegará a disiparlas, pero a costa de un conflicto mortal.

1. Luz y tinieblas.

La luz propia de Dios y de Cristo. «Yo soy la luz del mundo — exclama Jesús en el evangelio —; el que me sigue no anda en tinieblas» (Ioh 8, 12). Notemos que habla en el atrio del templo, en el último día de la fiesta de los Tabernáculos, es decir, cuando acababan de ser colocados los grandes candelabros que iluminaban toda la ciudad santa. Igualmente la primera epístola dirá: «Y he aquí el mensaje

que de Él hemos oído y os anunciamos: Que Dios es luz y que en Él no hay tinieblas» (1 Ioh 1, 5).

Sin embargo las tinieblas existen y llenan el mundo. El prólogo del evangelio definirá toda la vida y la obra de Cristo en esta sola frase: «La luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la han recibido» (Ioh 1, 5). Esta versión indica ya en las tinieblas algo que la palabra misma no parece expresar: una hostilidad positiva. Sin embargo, esta interpretación, calcada sobre el latín de la Vulgata, parece una edulcoración. Según Orígenes, apoyado sin duda en el sentido de καταλαμβάνω en otro pasaje donde San Juan lo emplea igualmente con las tinieblas como sujeto (Ioh 18, 35), habría que traducir más bien: «Y las tinieblas no han podido imponerse», es decir, sofocarla. En otro contexto al cual me acabo de referir la oposición es señalada de modo semejante por Jesús: «Yo he venido al mundo como la luz, a fin de que todo el que crea en mí no permanezca en tinieblas» (Ioh 12, 46).

El sentido que el autor del cuarto evangelio da a esta expresión: «permanecer en tinieblas» es precisado por una frase de la primera epístola: «El que odia a su hermano está todavía en tinieblas... Marcha en tinieblas y no sabe adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Ioh 2, 9 y 11). Señalemos de nuevo la nota agresiva de estas últimas palabras. La hostilidad presente en todas partes, se encuentra explícitamente señalada en un pasaje del evangelio: «El juicio¹ es que la luz ha venido al mundo y que los hombres han amado más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque el que obra el mal odia la luz, y no viene a la luz para que sus obras no sean recusadas (ἐλεγχθῇ). Pero el que hace el bien (literalmente, la verdad) viene a la luz para que se manifieste que sus obras son hechas en Dios» (Ioh 3, 19-21).

En la primera epístola se nos da una última enseñanza sobre esta oposición, anunciándonos cuál será el desenlace: «Las tinieblas pasan y la luz verdadera luce ya» (1 Ioh 2, 8).

Esta antítesis luz-tinieblas presta también su marco y su fondo a todo el cuadro de la vida de Cristo, propio de San Juan, y en particular al choque entre Jesús y los judíos que se produce desde el capítulo 7 al capítulo 10 en torno a la curación significativa del ciego de nacimiento. Se recordarán las palabras pronunciadas por Jesús en el paroxismo de la crisis:

Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí; porque he salido y vengo de Dios, pues yo no he venido de mí mismo, antes es Él quien me ha enviado. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra. Vosotros sois nacidos del diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Él es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él. Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de la mentira. Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si os digo la verdad,

1. Κρίσις. La palabra aquí estaría mejor traducida por la española "crisis".

¿por qué no me creéis? El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios (Ioh 8, 42-47).

El contraste así definido es el de la luz y las tinieblas, aunque la palabra no sea esta vez pronunciada. Todo este texto, en efecto, gira en torno a la noción de verdad, y la verdad de San Juan no es otra cosa que la realidad de Dios-luz conocida en el amor y opuesta a los nebulosos prestigios del mundo (cf. Ioh 3, 21, citado más arriba). De este modo nos descubre el contenido de esta realidad positiva que se atribuye a las tinieblas: es el diablo lo que en ellas se encubre. Se advertirá hasta qué punto parece crudo el dualismo: «Vosotros no podéis escuchar mi palabra», llega a decir Jesús. Ciertamente no hay escritos en el Nuevo Testamento que den, como los escritos de San Juan, la impresión de tal antagonismo irremediable.

Para asegurar todo el valor de las anotaciones precedentes habría que confrontarlas con las estampas del Apocalipsis. Se ha señalado con frecuencia la importancia que en este libro se concede a las metáforas luminosas, particularmente a la de la blancura resplandeciente (correspondiente a la palabra *λαμπρός*) que el vidente atribuye a todo lo que se refiere a Cristo.² Pero esta claridad se destaca siempre sobre un fondo de tormenta particularmente sombrío. Al fin, la luz disipará a las tinieblas, en la descripción de la Jerusalén celeste, donde ya no habrá noche; pero esto será al término de una larga y titánica batalla con los poderes tenebrosos.

Ciertamente no es extraño que los escritos de San Juan hayan podido ser comparados con las representaciones mazdeístas en las que el universo entero se resuelve en una lucha entre las tinieblas y la luz.

2. El mundo.

Pero no por eso dejan de acusarse irrevocablemente ciertas diferencias. Es lo que vamos a poner de relieve en nuestra segunda consideración, que se va a referir a la noción que San Juan expone del mundo. Esta palabra aparece en San Juan con una sorprendente frecuencia, y es notable que siempre tiene un sentido peyorativo, salvo en algunas excepciones, bien relevantes por lo demás: el famoso texto «Dios ha amado tanto al mundo» (Ioh 3, 16) y, en la primera epístola, la designación de Cristo por el título «el Salvador del mundo» (1 Ioh 4, 14).

Habíamos visto que San Pablo, de la pareja de enemigos del hombre formada por la «carne» y el «mundo», pone sobre todo en evidencia la carne. En San Juan pasa lo contrario, y se puede incluso decir que la carne toma en él un color demasiado pálido para seguir apareciendo como un verdadero enemigo (véanse textos como Ioh 3, 6 y 6, 53). Este desplazamiento explica, por lo demás, que el dualismo de San Juan pueda manifestarse más terminante incluso

2. Cf. para esta palabra: Apoc 15, 6; 18, 14; 19, 8; 22, 1 y 16.

que el de San Pablo, a pesar de que en nadie aparece tan serena la vida interior. Y es que la oposición se manifiesta no ya en el hombre, al menos en el cristiano, sino fuera de él.

El mundo no ha conocido la luz, a pesar de que la tuvo presente y de que fué producido por ella. El mundo no puede recibir el espíritu de verdad. La paz que da Cristo no es como la del mundo. El mundo odia a Cristo y sus discípulos, porque éstos no son del mundo y Cristo tampoco. Cristo convence al mundo de pecado. La alegría del mundo, como su paz, es opuesta a la de Cristo. Cristo ha vencido al mundo, Cristo no ruega por el mundo, dice Él expresamente. El mundo no ha conocido a Dios. En fin, Jesús dirá a Pilatos que su reino no es de este mundo (Ioh 1, 10; 14, 17 y 27; 15, 18 y 19; cf. 17, 14-16; 16, 8, 20 y 39; 17, 9 y 25; 18, 36).

En la primera epístola se ennegrecen todavía más las tintas: «No améis el mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él» (Ioh 2, 15). «El mundo pasa con su codicia» (1 Ioh 2, 17). Los falsos profetas vienen del mundo donde el espíritu del anticristo ya está presente y, por esto, el mundo los escucha (1 Ioh 4, 3 y 5). Pero el que ha nacido de Dios ha vencido al mundo y «la Νίκη (victoria) que ha vencido al mundo es nuestra fe» (1 Ioh 5, 4). Finalmente la palabra que lo dice todo: «El mundo todo está establecido en el mal» (1 Ioh 5, 19).

Sin embargo, desde las primeras palabras del prólogo evangélico se ve que el mundo para San Juan, lo mismo que la carne para San Pablo, no es malo por naturaleza: antes bien es obra de la luz. Además la luz no ha sido enviada al mundo para juzgarlo (e, implícitamente, para condenarlo), sino para salvarlo (Ioh 3, 17), a causa del gran amor que Dios tiene para con el mundo, hasta el punto de sacrificar a su Hijo único por él (Ioh 3, 16; cf. 12, 46). No es, por tanto, extraño que uno de los títulos de Jesús propio de San Juan sea el de «Salvador del mundo» (Ioh 4, 42; 1 Ioh 4, 14). Esto se esclarece cuando Jesús mismo, en vísperas ya de su pasión, explica: «Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Ioh 12, 31; cf. 14, 30). Estas palabras deben compararse con aquellas que se leen en la primera epístola y cuyo sujeto parece ser el Espíritu Santo: «Quien está en vosotros es mayor que quien está en el mundo» (1 Ioh 4, 4). Estos dos textos nos llevan exactamente a las ideas sugeridas en los sinópticos, por la parábola del hombre fuerte.



No vamos a llevar más lejos este inventario del Nuevo Testamento. Toda su doctrina del mal, toda su solución al problema del mal puede encerrarse en una frase de la Epístola a los Hebreos, que será repetida como un *leitmotiv* a lo largo de la tradición patristica: «Pues como los hijos, es decir, los hombres participan en la sangre y en la carne, de igual manera Él (Cristo) participó de las mismas

para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbres» (Hebr 2, 14-15).

IV. LOS TEMAS DE LA MUERTE, DEL PECADO, DE LA CAUTIVIDAD EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

No vamos a desarrollar a través de los Padres una serie de monografías como las que hemos bosquejado en el Nuevo Testamento. Es cosa sabida que las reflexiones o construcciones de aquéllos no son más que el desenvolvimiento de temas escriturarios. Será, pues, más interesante seguir en ellos el desarrollo de algunos de esos temas, fijando nuestra atención en la hilera por la cual los harán pasar. Examinaremos sucesivamente los temas de la muerte, del pecado.—o, precisando más, del pecado concreto que para ellos constituye el pecado por excelencia, el de la idolatría—y en fin, el de la cautividad demoníaca, de cómo nos ha ligado y de cómo nosotros, y con nosotros el mundo, nos libremos de ella.

1. La victoria sobre la muerte, según San Ireneo.

Un detalle que ha llamado mucho la atención de los historiadores del siglo XIX es el papel asignado por la patrística griega sobre todo, al odio a la muerte. Hasta les ha parecido, por ejemplo, que la redención era para esos autores, desde luego, una victoria sobre la muerte. Pero han desfigurado el alcance de este hecho, porque han desconocido en absoluto las asociaciones que lleva consigo esta palabra «muerte» para el espíritu cristiano antiguo; no han visto en ella más que lo que significa para los cristianos modernos. Es indudable que hoy día la muerte se presenta ante todo para los cristianos como un fenómeno puramente físico. El espíritu, tal como ellos se lo representan, permanece en ella intacto. Es más, la muerte ha venido a ser, en una espiritualidad cristiana moderna, lo que era en el Fedón: la pura y simple liberación del alma. Podría citar devocionarios destinados a aquellos a quienes los autores piadosos llaman «los afligidos», o bien «las almas enlutadas», quienes no parecen vislumbrar otro consuelo que la identificación muerte-liberación. En estas condiciones no extrañará el que algunos historiadores, encontrando en los antiguos la idea completamente opuesta, es decir, la de que es necesario ser liberado de la muerte misma, infieran una profunda degradación de la idea de salvación. No se trataría, según la expresión de Harnack, más que de una redención física. He aquí uno de los más flagrantes contrasentidos que provienen de calcar inconsideradamente las ideas antiguas sobre las modernas.

Para evitar esto, es preciso afrontar las auténticas representaciones que nos ofrecen los Padres. Hay una unidad en el hombre

que se remonta para ellos a la más pura tradición bíblica y que choca violentamente con las dicotomías del espiritualismo helénico. Y detrás de esta unidad late un optimismo profundo emanado de la idea — bíblica también — de la creación. «Gloria Dei vivens homo.» Esta fórmula de San Ireneo, con frecuencia y justamente citada, disipa el recuerdo sombrío del antiguo juego de palabras *σῶμα-σῆμα* (cuerpo-tumba). Y la disipa, hagámoslo notar, allí mismo donde el restablecimiento de una tradición intelectual transmitirá tal fórmula. Porque en una tradición puramente histórica no hay que atenerse a lo material del detalle, sino a las líneas generales según las cuales este material será ordenado o reorganizado.

Ahora bien, es innegable que la esperanza cristiana, según los Padres, es siempre la esperanza de la resurrección. Esto por sí solo implica evidentemente que la muerte, para ellos, es fundamentalmente mala. Sus afirmaciones, acordes sobre este punto, son tan sorprendentes que a veces parecen suponer que la inmortalidad, aun del alma sola, no es en manera alguna natural al hombre. Sea lo que fuere de este punto sobre el cual hemos de insistir, la presencia de la muerte en un mundo cuyo autor es el Dios de la revelación cristiana es para ellos un escándalo. No existe explicación capaz de reconciliarlos con este hecho; la única solución de su desaparición. San Ireneo escribirá; «El hombre fué creado por Dios para que participase de su vida. Por ello, si al ser herido por la serpiente y perder la vida no debiera recuperarla sino más bien ser abandonado a la muerte, entonces Dios habría sido derrotado y la malicia de la serpiente hubiera prevalecido sobre el plan divino» (*Adv. Haer.* III, 23, 1). Así, cuando se le pregunta: ¿Por qué Dios se ha hecho hombre? Ireneo no tiene más que una respuesta: «Ut occideret quidem peccatum, evacuet mortem et vivificaret hominem» (*Adv. Haer.* III, 18, 7).

Y lo mismo en la *Demonstratio* (37): «La palabra de Dios (el Verbo) se ha hecho carne para destruir la muerte y conducir al hombre a la vida, ya que estábamos unidos y ligados en el pecado, nacidos en el pecado, y vivíamos bajo la dominación de la muerte.»

Que este vitalismo no implica en manera alguna una concepción materialista de la religión no reduce en absoluto la Redención a una salvación sobre todo o principalmente física, lo indican los textos que acabamos de citar, por la estrecha relación que ponen entre la muerte y el pecado. Esto es lo que aparece con toda claridad desde el momento en que se examina de cerca lo que San Ireneo entiende por la «vida». No es suficiente decir que para él el pecado acarrea siempre la muerte. Según la expresión de un buen historiador de su idea (BONWETSCH, *Die Theologie des Irenäus*, pág. 80 ss), el pecado es para él «ein Bestandteil des Todes». Para darse cuenta bastará fijar la atención en la admirable definición que él mismo nos ha dado de la vida y de la muerte tal y como las entiende 3:

3. Sobre todo esto son definitivos los comentarios de AULEN, *Christus Victor*, páginas 34 ss.

«La comunión con Dios es la vida, la luz y la posesión de los bienes que están en Él. Pero a los que se rebelan voluntariamente contra Dios Él los separa de sí, y la separación de Dios es la muerte» (*Adv. Haer.* v, 27, 2).

2. La corrupción según San Atanasio.

Esto se encuentra profundizado y aclarado por otro Padre griego, con frecuencia aproximado a San Ireneo a causa de su insistencia sobre la Redención como liberación de la muerte: me refiero a San Atanasio y particularmente a su tratado sobre la Encarnación. Su concepción de la muerte fluye de lo que él llama la *φθορά*, la corrupción. El estudio de lo que él entiende por *φθορά* es revelador. Se observa en él, quizá mejor aún que en San Agustín, un fenómeno señalado en éste por M. Marrou, a saber, la completa desintegración de las sustancias estables. Pero hay que guardarse de ver ahí, en su caso al menos, sólo un simple fenómeno de decadencia filosófica. La *φθορά*, considerada como una tendencia naturalmente invencible de todo ser creado a disolverse en la nada si Dios no interviene, encubre de hecho una opinión esencialmente religiosa del devenir universal. Significa que en el mundo, tal como Dios lo ha querido, no hay posibilidad real de una permanencia del ser limitado en sí mismo. O bien se immortaliza en su unión con Dios, fuente de todo ser, que le llama a sí, o bien, rechazando este llamamiento, se entregará a la nada.

La muerte es pues inevitable para el ser que no se une a Dios, pero en este sentido viene a ser ella misma como la última expresión de la desobediencia a los divinos designios. Es por lo que la muerte será literalmente, según la palabra de San Pablo, no solamente un enemigo de Dios, sino el supremo enemigo. No podemos por tanto sorprendernos al encontrar en San Atanasio un extraño cuadro de la derrota de la muerte como último acto de la redención.

El gran interés de San Atanasio se cifra en que nos muestra cómo, en su propia línea, los Padres podrán renovar toda suerte de expresiones helénicas sobre la muerte-liberación. De hecho tales expresiones serán enteramente invertidas en su sentido, porque se referirán a la divina estratagema gracias a la cual Cristo, según la expresión de un bizantino, «por la muerte ha vencido a la muerte». Volveremos sobre esto.

3. Pecado e idolatría.

Por el momento notemos en todo esto que la noción patristica de la muerte como enemiga postula una noción del pecado. Por lo que representa para los Padres «el pecado» por excelencia, interpretaremos, mejor que por un estudio abstracto, su modo de concebirlo.

Este pecado por excelencia, lo he mencionado ya, es la idolatría. Es de extrema importancia darse cuenta de que los antiguos, a esta

palabra de idolatría le daban un alcance muy diferente del que se le da hoy. Cuando un cristiano moderno habla de «falsos dioses» quiere decir que no existen. Cuando un antiguo empleaba esta expresión, entendía por el contrario dioses cuya principal culpa era la de existir. La idea según la cual el paganismo con su politeísmo y sus innumerables prácticas supersticiosas no habrían sido sino una vasta ilusión, es una idea que jamás tuvo lugar en un cerebro antiguo. Nos engañan las expresiones despectivas que nos inducen sin razón a descubrir un racionalismo moderno en las refutaciones patristicas del politeísmo.

Ya en la exégesis que hacemos de un San Pablo, corremos el riesgo de dejarnos engañar, aunque vamos a ver en seguida lo que deberá desengañarnos. San Pablo dice a los Corintios: «Sabemos que un ídolo en este mundo no es nada y que no hay más que un solo Dios. Pues si se nombran diversos dioses, sea en el cielo, sea sobre la tierra, de suerte que haya muchos dioses y señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual tienen ser todas las cosas y que nos ha hecho a nosotros para Él, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por Él» (1 Cor 8, 4-6). Pero la engañosa ambigüedad que algunos encuentran en estas expresiones se disipa cuando un poco más adelante añade: «¿Qué digo yo? ¿que lo sacrificado a los ídolos tiene algún valor? [No,] sino que los que sacrifican los gentiles no es a Dios sino a los demonios a quienes lo inmolan. Así, pues, yo no quiero que entréis en comunión con los demonios, etc.» (10, 19-20).

Esta posición vendrá a ser la de toda la patristica. Los Padres se sentirán inclinados a sistematizarla por la necesidad de sostener la oposición irreductible —incluso hasta el martirio— de los primeros cristianos a las prácticas idolátricas, aun las más benignas en apariencia. A los modernos les parece difícil poder justificar, cuando descienden al detalle, esas disposiciones de los antiguos concilios que llegaban hasta prohibir a los cristianos, aun en fechas no lejanas, las magistraturas civiles desde las cuales podían ocupar un incomparable lugar de influencia, y esto simplemente porque en el desempeño de su cargo no podían prescindir de algún rito sin importancia, que los más altos jerarcas de entonces, un Cotta por ejemplo, estaban prontos a declarar sin valor real. Pero muy justamente los apologistas cristianos no lo han entendido así.⁴ Esa red ritualista que aprisionaba la vida antigua hasta en sus costumbres más laicas en apariencia, para ellos no era más que la sombra proyectada por una red de influencias demoníacas enteramente auténticas. Y ceder en un solo punto a esta idolatría invasora hubiera sido cometer el pecado más imperdonable, porque hubiese equivalido a aceptar de nuevo el error fundamental de todo pecado: adherencia de la criatura libre y consciente a ese quedarse en sí misma que le coloca en la enemistad divina, adhesión que es por sí sola el

4. SAN ATANASIO, *Contra los paganos*, 7, PG 25, 13-16. Lo mismo S. N JUSTINO, *I Apología*, 66; *Dial. cum Tryphone*, 70; TERTULIANO, *De prescriptione*, 40.

principio total de la esclavitud en que se encontraba antes de la venida de Cristo.

Si se lee, por ejemplo el tratado *Contra los Paganos* de San Atanasio, o cualquier apología de un siglo antes, particularmente las de Justino o Tertuliano, se podrán discernir sin dificultad los mismos fundamentales reflejos intelectuales. Detrás de todas las bellezas, poderes y grandezas de este mundo, hay un conjunto de potencias espirituales relativamente autónomas, aunque todas subordinadas a Dios por su estado universal de criaturas. Pero es el caso que estas potencias han querido arrogarse la gloria de los bienes, de los cuales no son más que depositarios. El espíritu débil del hombre se ha dejado seducir por ellas hasta el punto de detenerse en esos bienes en lugar de, a través de ellos, remontarse hacia Dios. Este desarrollo, notémoslo, describe indistintamente el pecado bajo sus más diversas formas, o la idolatría. La idolatría, concebida así, no es en efecto más que el pecado bajo una forma plenamente explícita.

En los cultos idolátricos no hay, pues, más que un cambio ficticio. Los hombres reciben de los ángeles malos favores materiales substanciales, correspondientes a esas fuerzas naturales que están bajo su gobierno según el primer plan de la creación. Pero a cambio de esos favores, los «falsos dioses» se los atraen y obtienen de ellos esa suplantación de la *θεοξα* divina a la que aspiraban al rebelarse. Y, lo que es más, adquieren a los ojos de Dios, si no derechos propiamente dichos sobre las criaturas humanas, al menos un título real y objetivo a esclavizarlas, puesto que éstas se han condenado ellas mismas a los ojos divinos prefiriendo la comunión con los demonios a la comunión celeste.

Esto nos lleva a nuestro último tema: el de la cautividad en que caen las almas y todo el universo con ellas.

4. La cautividad demoníaca.

La naturaleza humana caída no era para los Padres una naturaleza humana simplemente privada de los dones gratuitos de Dios y reintegrada a su propia nada, sino una naturaleza humana que ha venido a ser cautiva del demonio. La caída, a sus ojos, no había consistido en separarse de Dios para aferrarse a sí mismo, sino para unirse al diablo en lugar de Dios. Así, sin ninguna contradicción, podían conservar la idea de una naturaleza humana fundamentalmente buena, aunque caída en una postración de la cual no podía en manera alguna levantarse por sus propias fuerzas. En efecto, separándose de Dios, el hombre no podía ser dueño de sí, sino esclavo del diablo. Por eso, para un San Agustín, la caída no es en absoluto un acto de libertad en el verdadero sentido de la palabra, sino más bien una deficiencia, de la cual proviene naturalmente la esclavitud, en el uso de la libertad. Libertad no es la que nosotros nos hemos procurado separándonos de Dios, sino la que Dios nos devolverá librándonos del diablo. En una palabra, la caída consiste para el

hombre en haber sucumbido al golpe de uno más poderoso que él, el cual no le dejará evadirse y escapar hacia la luz si no encuentra uno «más fuerte», que no podrá ser otro que Dios mismo.⁵

Esto explica toda una concepción no solamente de la caída sino también de la redención. Esta concepción la encontramos formulada con toda claridad en la continuación de uno de los textos de San Ireneo que acabo de citar: «El hombre fué creado por Dios para que participase de su vida. Por consiguiente, si al ser herido por la serpiente y perder la vida no debiera recuperarla, sino más bien ser abandonado a la muerte, entonces Dios sería derrotado y la malicia de la serpiente hubiera prevalecido sobre el plan divino. Pero siendo Dios a la vez invencible y magnánimo, mostró esta magnanimidad corrigiendo al hombre y sometiendo a todos a la prueba, como ya lo he dicho; sin embargo por el segundo Adán ligó al hombre fuerte, le despojó de sus bienes y destruyó la muerte llevando la vida al hombre que había venido a ser sujeto de la muerte. Adán, en efecto, vino a ser posesión del diablo y éste ejercía sobre él su poder por el hecho de haberle indignamente engañado cuando, al ofrecerle la inmortalidad, le sometió a la muerte. Pues prometiéndoles que serían dioses, cosa que no estaba en su poder, realizó en ellos la muerte. Y por esto el que había capturado al hombre fué capturado por Dios, y el hombre cautivo fué liberado de la cautividad a la que había sido condenado» (*Adv. Haer.* III, 23, 1)

5. La lucha contra el demonio.

Una cuestión se presenta inmediatamente: ¿Por qué, para vencer al demonio, ha necesitado Dios ponerse por la Encarnación, en cierto modo, al nivel del hombre? Tocamos aquí de nuevo ese trasfondo misterioso de la enemistad entre el hombre y el diablo, que San Pablo nos había ya descubierto. Como acaba de decirnos San Ireneo, nuestra cautividad es una condenación. El demonio, tiranizándonos, cumple en cierto modo la justicia divina. En el origen de la cautividad hay una falta de la humanidad, de suerte que esta cautividad es en sí misma un castigo y a él no podrá escapar la humanidad mientras no haya reparado su falta. Toda la célebre teoría de Ireneo sobre la recapitulación se explica de este modo. La recapitulación es la repetición de la historia humana por la humanidad misma, llevada por Cristo fuera de su historia. Aunque cargada con todas las consecuencias dolorosas, justa secuela de su desfallecimiento inicial, en su segundo Adán se encuentra de nuevo en condiciones de hacer una elección decisiva. Y esta vez escoge bien, puesto que es Dios mismo quien elige por ella, aunque no sin ella. Toda la historia adánica quedó así como abolida de un golpe.

«Aquel que es la Palabra omnipotente y a la vez hombre verdadero, rescatándonos *rationabiliter* por su sangre, se dió a sí mismo

5. Sobre todos estos temas Dom Bettencourt ha confrontado una serie de textos particularmente precisos, aunque no originales. (*Doctrina ascetica Origenis*, págs. 52-53).

como rescate por aquellos que habían sido conducidos al cautiverio. Y aunque la apostasía nos haya dominado contra nuestra naturaleza y nos haya hecho sus discípulos, la Palabra de Dios, que es poderosa en todas las cosas y no falta en nada a la justicia que le es propia, se comportó con justicia respecto a la apostasía misma: rescató lo que le pertenecía, no por la violencia (como la apostasía en el principio nos había dominado por la violencia, arrebatando por vía de rapiña lo que no le pertenecía) sino *secundum suadendam*, tal como convenía a Dios alcanzar sus fines por potencia y no por violencia, de modo que la antigua creación de Dios pudiera ser salvada de la perdición sin ningún detrimento de la justicia.»⁶ O, como dice en otro lugar brevemente: «Si el hombre no hubiera vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido justamente. Y por otra parte, si no fuera Dios quien nos ha traído la salud, no la poseeríamos con seguridad (*Adv. Haer.* v, 1, 1). De ahí esta conclusión: «La Palabra de Dios, que lo ha creado todo, venciendo al diablo por medio del hombre y declarándolo apóstata, ella misma lo ha sometido al hombre» (III, 18, 1).

De esta primera formulación, todavía muy imaginativa, se desprenderá la idea, que ha hecho correr tanta tinta, de los derechos del demonio. Esta idea encontrará adversarios, como un San Gregorio Nacianceno, que querrá ceñirse a la pura y simple idea de la victoria sobre el demonio, temiendo que de otro modo se concluya, bien a una justicia del reino del diablo del mismo orden que la justicia del reino de Dios, bien inversamente a una esclavitud con respecto a Dios paralela a la esclavitud respecto del diablo (v. 24, 4).

Sin embargo, por sus escrúpulos, San Gregorio es un aislado. Los otros Padres del Oriente han preferido corregir la exageración que late en la expresión de un derecho del demonio por otra exageración antagonista que podía encubrir la primera y que se enraiza todavía más directamente en la Escritura: la de la ceguera del demonio. En otras palabras, Dios le pagó, pero le engañó; no ofreciéndole un precio inferior a lo que le debía, sino al contrario entregándole, en la persona de Dios hecho hombre, un precio superior, aunque en forma velada. El diablo se dejó sorprender. Pero al hacerlo sobrepasó de tal manera sus derechos que los perdió todos. Todo esto se encuentra también en Orígenes, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría. Sin embargo San Gregorio de Nisa tiene mucho cuidado en mostrar que este engaño es él mismo un acto de justicia, ya que en él es el diablo cogido con su propio cebo (*Discurso Catequístico* xxvi, PG 45, 68-69).

Los Padres latinos, San Agustín y particularmente San Gregorio el Magno, volverán sobre esta concepción. Este último la llevará incluso hasta lo grotesco, y en él sobre todo buscará la Edad Media inspiración para las formas fantásticas que tanto han hecho para ocultarnos el gran sentido de estas especulaciones. Si se

6. Cf. AULEN, *Christus Victor*, trad. fr., pág. 77.

los vuelve a su contexto, se ve con claridad, según me parece, que estos derechos del demonio no son más que una expresión de la coherencia propia del orden primitivo de la creación. Esta coherencia, ante la adhesión del hombre al pecado, se convirtió, por una justicia inmanente, en nuestra propia condenación. De modo semejante, la ceguera de los demonios engañados por la Encarnación no es en el fondo más que la restauración de un *summum ius* que se había convertido en *summa iniuria*. Por el estancamiento que le hizo impermeable a las iniciativas dinámicas del Ágape, el antiguo orden de cosas se condena a sí mismo a morir cuando viene la novedad del Evangelio.



Dejando ahora de lado las indispensables explicaciones que acabamos de dar, intentemos reconstruir a grandes líneas los datos de la tradición.

Dios gobierna, por mediación de los ángeles, el universo que ha creado; pero cierto número de ellos, engraidos por su poder, se rebelan y se constituyen en adversarios de Dios, conservando no obstante el gobierno de los bienes que les han sido confiados.

La prueba del hombre consiste en afrontar, desde su creación, este rector rebelde, del cual depende él mismo como todo lo que hay en el mundo. El hombre escoge: prefiere obedecer al diablo antes que a Dios. Satán, rector del universo, se ha hecho además carcelero del hombre.

¿Cómo podrá el hombre ser liberado de la cautividad del demonio y de sus consecuencias inherentes: la muerte, el pecado, la esclavitud de los falsos dioses, acólitos de Satán? ¿Será justo que Dios cambie de autoridad en esta «economía» que Él mismo ha establecido colocando uno de sus ángeles a la cabeza del universo, y que el hombre ha preferido a toda otra sometiéndose al ángel prevaricador?

Dios quiere que la historia humana sea rehecha. En la persona del Hijo de Dios, que asumiendo nuestra naturaleza «recapitulaba» toda la raza, el Nuevo Adán se presenta y se enfrenta a su vez con el príncipe de este mundo. Esta vez el hombre escoge bien y es liberado por la potencia de Dios y por el acto libre del hombre, lo cual deja a salvo toda justicia. El hombre, en Cristo, se ha hecho dueño de Satán, y con él todos los hombres. Todos juzgarán a los ángeles de Dios.

Nos encontramos actualmente en esta nueva economía. O por lo menos nos ponemos libremente en ella, gracias a Cristo. Cada uno de nosotros después de Cristo, en Él y por Él, debe enfrentarse con el encadenador y vencerle por sí mismo.

Hasta el retorno de Cristo las dos economías están mezcladas de modo inextricable. Por un lado los discípulos de Cristo deben, en efecto, sostener que *Jesucristo es Señor y Maestro* a fin de que para ellos la victoria sea cierta y la libertad real. Por otro lado Satán conserva complicidades entre los hombres; su papel con-

Dios gobierna

siste en someterlos a prueba, su ambición está en hacerlos caer en el más grande número posible.

Cuando vuelva a aparecer Jesucristo también aparecerán los nuevos cielos y la nueva tierra de los hombres. Entonces la muerte no existirá ya más. Satán no podrá hacer más daño. La verdad y la vida serán todo en todos.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre esta cuestión, al menos desde el punto de vista que aquí se considera, apenas hay nada escrito. Hay que leer directamente a los Padres.

Podemos sin embargo señalar una pequeña monografía reciente que se refiere a algunos de los puntos tocados en este capítulo: E. LOHR, *Patristic Demonology in Old English Literature*, Nueva York (Universidad) 1949.

ÍNDICES

ÍNDICE ESCRITURÍSTICO

Act			
1, 2:	423	10, 44-48:	424
	424	11, 12:	424
1, 3:	21	11, 15:	424
1, 4-8:	423	11, 16:	424
1, 8:	424	11, 24:	424
1, 10:	516	12, 7:	516
1, 11:	495	12, 7-11:	495
1, 16:	424	13, 2-4:	424
1, 24:	322	13, 26:	21
2, 1-4:	424	13, 33:	419
2, 2:	421	14, 17:	630
2, 4:	424	15, 8:	322
2, 4-11:	424		424
2, 5-13:	693	15, 28:	118
2, 14:	237		424
2, 16-21:	422	16, 7:	424
2, 17-18:	424	17, 24:	369
2, 23:	424	17, 25:	630
2, 33:	424	17, 28:	321
3, 56:	321		369
4, 31:	424		630
5, 3-9:	424		634
5, 19:	516		677
6, 3:	424	19, 2-6:	424
6, 5:	424	19, 2-7:	424
7, 38:	493	19, 6:	424
	702	19, 20:	22
7, 51:	424	20, 22-28:	424
7, 53:	493	20, 23:	424
	702	21, 4-11:	424
7, 55:	321		
8, 14-19:	424	Amos	
8, 29:	424	3, 6:	640
8, 39:	424	9, 3:	531
9, 20:	419	9, 4:	368
10, 1-48:	516		
10, 19:	424	Apoc	
10, 36:	495	1, 6:	323
10, 38:	424	1, 8:	374
10, 42:	695	1, 10:	424
10, 44-45:	424	1, 17:	323
10, 44-46:	424	1, 18:	420
		2, 7, 11, 17:	
			425
			479
		2, 11:	503
		2, 26:	479
		2, 29:	425
		3, 5:	479
		3, 12:	479
		3, 14:	420
		3, 21:	479
			695
		4:	321
		4, 2:	424
		4, 9-10:	420
		5 a 7:	516
		5, 8:	668
		5, 11-12:	496
		7, 2:	663
		7, 17:	424
		8:	516
		8, 3-4:	668
		8, 6, 13:	425
		8, 22:	425
		9:	516
		10, 6:	420
		12:	673
		12, 1:	235
		12, 4:	479
		12, 7:	670
		12, 7-12:	512
		12, 9:	511
		13, 1:	479
		13, 11:	479
		14, 13:	425
		15:	516
		15, 6:	712
		16, 7:	406
		16, 14:	479
		17:	516
		17, 3:	424
		18, 14:	712
		19:	516
		19, 8:	712
		19, 13:	420
		19, 20:	512
		20, 10:	484
		21, 2-4:	665
		21, 4:	479
		21, 6:	424
		21, 7:	664
		21, 10:	424
		21, 27:	405
		22:	516
		22, 1:	424
			712
		22, 4:	383
		22, 9:	497
		22, 13:	323
		22, 16:	712
		22, 17:	424
			425
			426
		22, 17-18:	68
		Bar	
		3, 9:	418
		4, 1:	418
		4, 4:	418
		Col	
		1:	516
		1, 1-5:	507
		1, 5:	21
		1, 13:	419
			698
		1, 15-16:	35
		1, 15-17:	419
		1, 15-20:	510
		1, 16:	321
			502
		1, 16-17:	631
		1, 20:	495
		1, 20-21:	631
		1, 24:	479
			485
		1, 26 ss:	85

Indice escriturístico

1, 26-27: 21
 2: 516
 2, 1-2: 507
 2, 3: 419
 2, 8: 700
 701
 2, 8-18: 502
 2, 9: 419
 2, 14: 707
 2, 14-16: 701
 2, 15: 484
 2, 16: 113
 2, 17: 493
 2, 18: 497
 2, 20: 701
 3, 1: 419
 3, 6: 698
 3, 9-10: 582
 3, 11: 324
 631
 7, 13-14: 512
 8, 5: 493
 9, 24: 493
 10, 1: 493

1 Cor

1, 18: 21
 1, 20: 700
 701
 1, 24: 419
 486
 1, 3: 322
 2, 6-8: 419
 702
 2, 7-10: 21
 2, 8: 706
 2, 10: 426
 2, 10-14: 426
 2, 11: 390
 2, 12: 702
 3: 701
 3, 6: 671
 3, 13: 21
 3, 16: 426
 3, 19: 700
 4, 1: 117
 4, 7: 506
 4, 9: 508
 5, 5: 702
 704
 6, 2: 700
 6, 3: 669
 706
 6, 11: 426
 493

6, 19: 426
 6, 19-20: 605
 7, 5: 702
 7, 12-15: 119
 8, 4, 6: 717
 9, 9-10: 55
 9, 16: 580
 10, 1-4: 63
 10, 1-11: 493
 10, 6-1: 54
 10, 19, 20: 717
 10, 23: 113
 11, 4-16: 118
 11, 32: 700
 12, 3-13: 426
 12, 4-6: 426
 12, 6-8: 701
 12 a 14: 421
 13, 12: 35
 332
 383
 14: 118
 205
 15, 1 ss: 41
 15, 3-4: 426
 15, 3-5: 150
 15, 20: 698
 15, 22-28: 632
 15, 26: 699
 15, 52: 669
 16, 43: 699
 16, 53: 700

2 Cor

1, 3: 322
 401
 1, 12: 582
 1, 21-22: 426
 2, 11: 702
 3, 7: 699
 3, 14-18: 65
 3, 17: 80
 426
 691
 3, 18: 448
 4, 4: 702
 4, 6: 323
 5, 4: 700
 5, 7: 332
 383
 5, 17: 631
 5, 19: 21
 321
 5, 21: 707
 6, 7: 21

6, 16: 322
 9, 5: 584
 11, 14: 702
 704
 12, 7: 702
 13, 7: 704
 13, 13: 426
 14: 693
 14, 3-5: 584

Dan

7, 1: 667
 7, 9-10: 321
 7, 10: 495
 503
 7, 14: 630
 695
 7, 27: 630
 9: 493
 516
 10, 13: 504
 664
 10, 13, 20, 21: 630
 10, 21: 670
 12, 1-3: 477
 12, 32: 405

Deut

4, 2: 68
 4, 24: 322
 5, 29: 68
 6, 4: 321
 377
 413
 8, 18: 325
 10, 17: 400
 13, 12: 68
 14, 1-2: 413
 25, 4: 55
 28: 476
 30, 15-19: 625
 30, 19: 476
 32, 4: 360
 32, 5-6: 413
 32, 6: 324
 468
 32, 11: 526
 32, 40: 395

Eccl

14, 14: 579
 15, 14: 625
 679

15, 18: 625
 17, 4-8: 579
 23, 1-6: 413
 24, 2: 418
 24, 3: 418
 419
 24, 5-6: 418
 24, 6: 418
 24, 8: 418
 24, 9: 418
 27: 610
 39, 16-33: 627
 42, 15: 419
 42, 18-21: 374
 43, 26: 419
 50, 22: 579

Eph

1: 516
 1, 8-10: 21
 1, 9: 85
 1, 9-10: 86
 631
 1, 10: 495
 510
 1, 13: 21
 1, 19-20: 322
 1, 20: 419
 1, 20-21: 508
 1, 31: 507
 2, 2: 701
 2, 3: 698
 700
 704
 2, 4: 632
 2, 10-15: 631
 2, 11-19: 631
 2, 15: 705
 2, 21-22: 30
 3: 516
 3, 3 ss: 85
 3, 3-7: 21
 3, 6: 631
 3, 8-11: 419
 508
 632
 3, 10: 495
 3, 14-15: 419
 447
 3, 15: 684
 4, 1-6: 426
 4, 6: 369
 378
 4, 12-13: 632

4, 13: 84
 347
 4, 27: 702
 4, 30: 422
 426
 5, 6: 698
 704
 6, 11: 702
 6, 12: 321
 484
 698
 701
 6, 19: 21
 7, 8: 507
 8, 12: 21

Ex

1, 15: 635
 3, 1 ss: 313
 3, 2-15: 344
 3, 10: 237
 3, 13-15: 313
 314
 3, 14: 314
 463
 3, 15: 313
 4, 22-23: 413
 6, 2-3: 313
 6, 3: 313
 7: 675
 10, 13-19: 421
 12, 20: 493
 14, 19: 493
 14, 21: 421
 15, 3: 315
 16, 9: 237
 19: 493
 516
 23, 22: 476
 31, 3: 421
 31, 18: 237
 32, 23: 478
 32, 32: 405
 33, 17: 390
 33, 18: 383
 33, 19: 362
 33, 20: 333
 34, 6: 362
 395
 34, 6 ss: 316
 34, 28: 237

Ez

1: 494
 1 y 10: 516

1, 28: 421
 2, 8: 421
 3, 10-15: 421
 3, 22-27: 421
 8, 3: 421
 11, 1-24: 421
 11, 5: 421
 11, 14 ss: 422
 11, 19: 422
 18, 1-16: 516
 18, 20: 476
 28, 1-19: 673
 28, 1-20: 512
 28, 13-16: 617
 36, 22: 318
 36, 26-27: 422
 37, 1-14: 421
 37, 6: 313
 37, 28: 313
 43, 5: 421

Gal

1, 4: 701
 1, 8-9: 22
 1, 9: 41
 1, 16: 21
 2, 17: 699
 3: 516
 705
 3, 13: 705
 3, 19: 493
 702
 3, 19-29: 631
 3, 23: 493
 3, 23-24: 706
 3, 24: 493
 4, 3: 698
 4, 3-9: 701
 4, 4: 452
 4, 4-7: 324
 4, 6: 426
 448
 705
 4, 8: 698
 4, 8-10: 701
 4, 9-11: 113
 4, 24: 698
 5, 1: 698
 5, 18: 700
 705
 6, 7-8: 426
 6, 8: 322
 6, 15: 631
 9, 25: 698

Gen

1: 566
 570
 1 a 2, 4a: 519
 1, 1: 463
 1, 1-11: 522
 1, 2: 421
 566
 570
 1, 3-5: 519
 526
 1, 6-8: 527
 1, 9-13: 527
 1, 10, 12,
 18, 25: 478
 1, 14-19: 527
 1, 20-23: 528
 1, 24-31: 528
 1, 26: 413
 576
 661
 1, 26-27: 576
 1, 26-28: 528
 607
 1, 28: 576
 627
 679
 1, 29-30: 576
 1, 31: 362
 1, 30: 421
 1, 31: 627
 2: 585
 2, 1-4: 529
 2, 2: 633
 2, 5: 608
 2, 7: 421
 528
 576
 2, 7-9: 608
 2, 15: 677
 2, 15-17: 608
 2, 18: 528
 2, 19: 608
 2, 20-21: 576
 2, 23: 576
 2, 23-25: 608
 3: 511
 516
 608
 3, 5: 478
 608
 3, 7: 608
 3, 8: 421
 3, 16: 608
 3, 17-19: 609

3, 21: 529
 3, 22: 312
 413
 4, 1: 627
 684
 4, 4: 529
 4, 11: 693
 4, 25: 627
 5, 1-3: 578
 6, 2: 497
 6, 5-7: 627
 6, 17: 421
 7, 2: 529
 7, 15, 22: 421
 8, 21: 628
 9, 1-7: 578
 9, 9-11: 628
 11, 1-9: 693
 11, 7: 413
 14, 19, 22: 313
 17, 1: 406
 17, 5: 526
 18: 493
 18, 1-15: 516
 21, 1-2: 516
 21, 33: 374
 22: 493
 22, 1-10: 516
 22, 12-18: 492
 28, 10-22: 516
 28, 12-15: 493
 31, 13: 313
 31, 29: 312
 32, 31: 383
 35, 7: 313
 35, 10: 526
 41, 38: 421
 45, 25-28: 421
 49: 693
 50, 20: 628

Hab

3: 315

Hebr

1: 516
 1, 1-2: 21
 1, 2-3: 419
 1, 5-6: 494
 1, 14: 495
 662
 695
 1, 21: 44
 2: 516
 2, 2: 702

Indice escriturístico

2, 2, 5:	493	26, 12:	531	3, 35:	420	12, 24:	479
2, 5:	702	28, 12-28:	417	4, 10-14:	424	12, 28:	478
2, 5-6:	508	31, 26:	531	4, 23-24:	424	12, 31:	512
2, 6-8, 9:	508	34, 14-15:	421	4, 24:	320		674
2, 11:	510	37, 18:	527		353		695
2, 14-15:	512	37, 23:	626	4, 42:	713		713
	714	38, 41:	402	5, 17:	632	12, 45:	417
4, 12:	22		477	5, 18:	416	12, 46:	711
	53	42, 2-6:	626		420		713
4, 13:	322			5, 22:	695	13, 2:	510
	390	loel		5, 26:	395	13, 2-11:	423
	395	3, 1-5:	422		416	13, 21:	422
	642			5, 27:	695	13, 31-32:	417
4, 15:	44	loh		6:	415		423
9, 14:	321	1, 4:	237	6, 33:	237	14, 1-9:	323
	426	1, 5:	711	6, 41:	237	14, 6:	395
12, 29:	322	1, 5, 20:	323	6, 53:	712		510
13, 20:	322	1, 6:	237	6, 57:	321	14, 7-10:	417
		1, 9:	333	6, 63:	424	14, 10-11, 20:	
lac		1, 10:	472	6, 69:	415		417
1, 17:	322		713	7:	416	14, 10-12, 24:	
	371	1, 13:	324	7, 3:	383		417
2, 19:	515	1, 14-18:	420	7, 37-39:	424	14, 13:	417
2, 20:	514	1, 13:	424	7, 38:	237	14, 16:	425
		1, 18:	332	7, 45:	237	14, 16-17:	425
ler		1, 29:	479	8, 6-8:	237	14, 16-26:	425
1, 13-15:	629	1, 32-33:	422	8, 12:	479	14, 17:	425
3, 19-22:	413	1, 33:	422		710	14, 17, 27:	713
4, 6-7:	629	1, 42:	32	8, 12-59:	416	14, 21:	417
5, 12:	333	1, 46:	505	8, 13-19:	416	14, 23:	417
5, 24:	625	1, 51:	495	8, 14:	485		453
7, 5-7:	476		516	8, 24:	416	14, 24-26:	425
9, 24:	401	1, 58:	344	8, 25:	416	14, 26:	37
17, 9:	505	2, 15:	713	8, 26-27:	416		425
18, 6:	625	2, 18:	420	8, 28:	416	14, 30:	479
19, 10:	419	2, 24:	505	8, 32-34:	691		484
23, 6:	400	3, 1-5:	422	8, 42:	441		512
23, 20:	20	3, 1-10:	424	8, 42 ss:	479		713
23, 29:	53	3, 3 ss:	70	8, 42-47:	712	14, 31:	417
31, 3:	400		324	8, 44:	511	15, 13:	325
31, 20:	317	3, 5:	117	8, 48-52:	423	15, 18, 19:	713
	324	3, 6:	712	8, 58:	374	15, 19:	417
31, 33-34:	30	3, 14:	237		416	15, 20:	478
		3, 16:	325	9, 3:	482	15, 23-24:	417
lob			399	10, 14:	390	15, 26:	425
1, 2:	512		712	10, 27:	390		441
1, 6:	312		713	10, 30:	416	16, 3:	417
1, 34, 49:	415	3, 16-18:	415	10, 33:	357	16, 7-13:	425
3, 6:	684	3, 17:	713		416	16, 8-11:	425
5, 17-27:	626	3, 18:	322	10, 38:	416	16, 8-14:	425
7, 12:	531		479	11, 4:	416	16, 8, 20, 39:	
9, 13:	531	3, 19:	479	11, 27:	416		713
12, 10:	421	3, 19-21:	711	11, 33:	422	16, 11:	484
15, 7-8:	417	3, 21:	712		478	16, 12-13:	22
26, 11:	527	3, 33:	395	12:	417	16, 12-15:	425

Índice escriturístico

16, 13-14: 425	4, 4: 713	44, 7: 318	1, 17: 422
16, 15: 417	4, 8: 325	44, 8: 318	1, 26-38: 495
16, 29: 389	4, 14: 712	45, 2-13: 629	516
16, 32: 417	4, 16: 713	45, 7: 482	1, 32: 695
16, 33: 479	4, 16: 399	46, 9-11: 624	1, 32-35: 415
17, 1: 479	5, 4: 713	46, 10: 318	1, 35: 422
17, 3: 378	5, 19: 713	48, 12: 323	1, 41-45: 422
17, 5: 417		49, 6: 630	1, 46-55: 422
17, 5, 24: 417	lon	49, 15: 400	1, 67: 422
17, 6-9, 24: 417	2, 1: 639	51, 9: 531	1, 67-79: 422
17, 9, 25: 713	los	53, 1: 20	1, 76-79: 422
17, 10: 417	24, 2-3: 312	53, 4: 479	2, 8-15: 516
17, 11, 21-22: 417	ls	53, 5: 630	2, 9-15: 495
17, 11-12: 417	6: 516	53, 5-10: 478	2, 14: 503
17, 14-16: 417	6, 1-4: 494	53, 10: 630	2, 21: 516
713	6, 3: 317	55, 10-11: 420	2, 25: 425
17, 18: 117	6, 8: 413	55, 10-15: 20	2, 25-27: 422
17, 21: 417	6, 9-10: 629	55, 11: 53	2, 35: 478
17, 24-26: 417	8, 7: 629	419	2, 49-50: 415
17, 25: 400	11: 629	56, 1: 400	3, 16: 422
417	11, 1 ss: 422	57, 15: 421	3, 22: 415
17, 26: 417	11, 6-9: 617	423	4, 1: 422
18, 35: 711	13, 17: 629	59, 19: 526	4, 6: 484
18, 36: 713	14, 1-6: 516	60, 19: 646	4, 14: 422
19, 7: 416	14, 3-23: 673	61, 1 ss: 422	4, 16-21: 422
19, 30: 423	14, 12-14: 617	63, 10: 422	4, 36: 423
20, 1-18: 516	14, 12-16: 512	63, 16: 324	4, 41: 415
20, 11-13: 495	26, 12: 625	413	5, 17: 423
20, 17: 417	657	64, 7: 324	6, 19: 423
20, 21-23: 424	677	413	6, 36: 360
20, 21: 117	30, 1: 422	Iud	7, 13: 478
20, 31: 420	30, 26: 478	3, 9-10: 421	7, 35: 418
21, 12-13: 37	31, 3: 317	5: 315	8, 1-3: 423
21, 15: 32	352	5, 4-5: 680	8, 12: 512
117	32, 1 ss: 422	5, 22: 680	8, 26: 674
1 loh	32, 15-17: 422	6, 34: 421	8, 28: 415
1, 5: 386	40, 6-7: 54	9, 23: 484	8, 46: 423
711	40, 7: 526	9, 23-24: 423	8, 54-55: 423
2, 1: 425	40, 13: 352	11, 29: 421	9, 1: 423
2, 8: 711	40, 15: 365	13, 25: 421	9, 23: 478
2, 9, 11: 711	40, 21-31: 318	14, 6: 421	9, 37: 674
2, 16: 483	40, 25: 353	15, 14: 421	9, 49-50: 421
2, 17: 713	40, 26: 639	15, 18-19: 421	10, 16: 117
2, 20, 27: 31	40, 28: 318	Iuda	118
3, 1: 324	40 a 66: 318	9: 663	10, 17-20: 423
3, 2: 21	41, 2-5: 629	Lc	512
333	42, 1: 422	1, 11: 495	10, 21: 322
383	42, 1 ss: 422	1, 11-19: 516	422
506	43, 1-2: 508	1, 15-17: 422	11, 11-13: 324
3, 9: 324	44, 2-3: 422	1, 16-17: 422	11, 13: 423
3, 16: 325	44, 6-23: 316		11, 14-22: 512
4, 3, 5: 713			11, 14-23: 709
			11, 21: 484

Índice escriturístico

11, 24: 673	3, 23: 709	6, 6: 368	13, 39: 670
11, 31: 418	3, 28-30: 423	6, 8: 390	13, 43: 414
12, 8-10: 423	4, 30-32: 37	6, 9: 369	13, 47-56: 495
12, 12: 423	5, 7: 415	6, 10: 396	13, 48: 362
12, 22-31: 324	5, 9: 673	6, 11-13: 414	14, 33: 415
12, 24, 28: 580	5, 23: 516	6, 12-15: 324	16, 16: 32
12, 49-56: 423	6, 7: 423	6, 13: 485	16, 18: 415
13, 32: 709	6, 13: 512	6, 25-30: 321	16, 18: 526
15, 1-10: 495	7, 24: 674	6, 25-34: 414	16, 27: 516
516	9, 30: 62	6, 26, 28: 402	17, 5: 321
15, 10: 509	9, 37-39: 421	6, 26, 30: 580	18, 10: 383
665	10, 18: 362	6, 33: 62	666
16, 15: 390	10, 27: 321	7, 21: 396	18, 14: 414
16, 19-31: 516	10, 45: 479	8, 5-9: 415	18, 18: 117
16, 22: 669	12, 29: 321	8, 10: 419	19, 17: 117
17, 21: 117	413	8, 16: 423	20, 31: 695
333	12, 29, 32: 378	8, 17: 479	21, 22-32: 709
17, 30: 21	13, 11: 423	8, 24-34: 516	21, 33-41: 415
22, 19: 84	14, 36: 478	8, 29: 415	22, 18: 505
22, 42: 396	14, 62: 344	9, 4: 505	22, 41-46: 414
22, 32: 32	15, 37: 423	9, 34: 423	23, 9: 414
22, 43: 495	16, 1-13: 516	10, 1: 423	24, 31: 669
508	16, 15, 18: 512	10, 1, 8: 512	670
516		10, 16: 356	24, 36: 390
22, 70: 416	Mich	10, 18: 709	25, 31-46: 516
23, 46: 423	2, 1: 312	10, 20: 423	25, 41: 512
24, 26: 478	3, 8: 421	10, 20, 29: 414	26, 41: 423
24, 27: 493		10, 25: 423	26, 42: 396
24, 37-39: 423	Mt	10, 28-31: 414	26, 53: 495
24, 44: 493	1, 18-20: 422	10, 29-31: 631	503
	1, 20: 495	10, 30: 390	516
Lev	1, 20-24: 516	11, 19: 418	26, 63-66: 416
11, 43: 359	1, 21: 422	11, 25-26: 117	27, 40-43: 416
26: 476	479	11, 25-27: 415	27, 50: 423
	2, 13: 495	11, 27: 390	28, 1-7: 495
2 Mac	516	506	28, 1-10: 516
7: 477	3, 11: 422	12, 15-20: 422	28, 18-20: 117
7, 22-23: 421	3, 16: 321	12, 24: 423	28, 18-21: 117
7, 27-29: 414	422	673	28, 19: 84
7, 28: 525	3, 17: 415	12, 28: 423	117
	4, 1-11: 495	12, 31-32: 423	150
Mal	516	12, 42: 418	426
3, 6: 371	4, 3-11: 512	12, 43-45: 423	31
	4, 11: 495	512	118
Mc	5, 3: 423	13, 11: 117	
1, 8: 422	5, 3-12: 479	13, 19: 21	Num
1, 10: 422	5, 8: 383	423	11, 16-17: 421
1, 11: 415	5, 17-19: 55	13, 24-30: 495	11, 25: 421
1, 12: 708	5, 25-32: 631	512	11, 26-29: 421
1, 15: 117	5, 35: 369	710	11, 31: 421
1, 23: 674	5, 43-48: 414	13, 24-43: 516	16, 22: 421
2, 17: 325	5, 45: 324	13, 29: 478	22-24: 493
3, 11: 415	414	13, 35-42: 512	24, 2: 421
423	5, 48: 360	13, 36-43: 423	25: 237
3, 14-15: 709	580	495	27, 15-23: 421

Indice escriturístico

27, 16: 421
27, 17: 237

Os

6, 5: 419
9, 7: 421
11, 1: 317
324
11, 9: 317

1 Par

21, 4: 484

1 Petr

1, 12: 508
1, 23: 21
3, 4: 636
4, 13: 21
5, 1: 21
5, 8: 484
5, 10: 322

2 Petr

1, 4: 447
1, 20-21: 46
2, 4: 513

Phil

1, 16: 21
2, 6: 419
2, 6-11: 610
2, 7: 698
2, 9: 508
2, 9-11: 419
695
2, 10: 495
2, 13: 656
3, 21: 700
4, 3: 405
4, 9: 41

Prov

8, 15: 637
8, 22-29: 418
8, 30: 418
8, 31: 418
8, 32-36: 418
9, 1-6: 418
16, 4: 644
16, 9: 625
21, 1: 625

Ps

1: 476
2, 7: 414
419

2, 8: 494
4, 7: 333
7, 22 s: 319
7, 25-26: 319
8, 2: 363
8, 5-7: 508
8, 6: 312
11: 319
11, 24: 319
12: 319
12, 16-18: 319
13, 1-9: 319
15, 11-12: 666
18: 315
18, 16: 421
19, 1-7: 531
22, 4: 368
23: 508

625
24, 1: 624
33, 6: 421
33, 6, 9: 419
33, 13: 390
36, 9: 407
36, 10: 526
37: 626
45, 2, 3: 362
45, 13: 624
49: 477
50, 6: 640
51, 12-14: 421
51, 13: 421
51, 18-19: 421
53, 2: 333
66, 10-12: 626
68, 6: 368
69, 20: 405
73, 4-5: 476
73, 13-14: 477
73, 25-26: 477
73, 25-28: 414
74, 12 ss: 531
86, 5, 10: 363
88, 33: 638
89, 10: 531
89, 27-30: 414
90: 516
90, 2: 318
90, 2, 4: 374
90, 11-12: 493
91: 476
94, 9, 11: 390
96, 7: 494
102: 516

102, 27: 371
374
102, 28: 380
103: 319
103, 4: 497
104: 319
531
104, 1-2: 318
104, 2: 527
104, 3-4: 421
104, 27-30: 625
104, 29-30: 421
105: 628
106: 628
106, 1-2: 363
107, 20: 419
112: 476
115, 3: 366
624
116, 5: 401
123, 1: 368
135, 6: 366
136, 1, 4: 363
138, 7-10: 505
139: 319
390
139, 7-10: 368
143, 4, 7, 10: 422
145, 3: 366
145, 15-16: 625
147, 5: 366
147, 8-9: 625
147, 15: 419
148, 1-2: 494
148, 8: 516

1 Reg

1, 26: 578
8, 27: 368
10, 5-11: 421
10, 5-13: 421
11, 6: 421
16, 13-23: 423
17, 55: 578
18: 316
19, 9: 423
19, 20-24: 421
19, 24: 421

2 Reg

2, 9-10: 421
2, 15: 421
2, 16: 526
7, 8-14: 414
7, 14: 494

22, 16: 421
23, 1-2: 421
24: 484

3 Reg

8, 39: 505
18, 12: 526
22, 19-23: 423

4 Reg

2, 1-14: 421
2, 11-16: 421
7, 2: 527
24, 17: 526

Rom

1, 4: 426
1, 18: 698
704
1, 18-23: 321
1, 19-20: 234
1, 20: 333
339
567
2, 5: 698
2, 5-8: 322
2, 8: 698
3, 5: 698
3, 6: 700
3, 7: 699
3, 24: 506
3, 25: 400
4: 631
4, 15: 698
705
4, 23-24: 54
5, 5: 325
426
5, 8: 325
611
5, 9: 698
704
5, 10: 698
5, 12: 699
5, 12-19: 611
5, 14: 699
5, 16-17: 700
5, 20: 705
5, 21: 699
6, 6: 698
6, 12: 699
6, 14: 567
6, 16-20: 698
6, 23: 699
7, 4-6: 705

Indice escriturístico

7, 8-10: 705
 7, 12: 705
 7, 14: 699
 7, 14-24: 631
 7, 17: 699
 7, 19-20: 611
 8, 1-16: 426
 8, 2, 3: 699
 8, 3: 705
 8, 6-8: 699
 700
 8, 7: 698
 8, 9: 426
 8, 9-14: 426
 8, 11-14: 424
 8, 14: 422
 8, 14-17: 426
 8, 15: 698
 8, 15: 448
 8, 15-16, 29: 324
 8, 19: 21
 8, 19-22: 632
 8, 20-23: 482
 8, 21: 698
 8, 22: 700
 8, 22-27: 426
 8, 23-26: 700
 8, 26: 426
 8, 28: 486
 632
 636
 672
 8, 29: 403
 8, 32: 419
 8, 34: 419
 8, 37-39: 632
 8, 38: 321
 8, 38-39: 322
 9, 1: 582
 9, 5: 323
 419

9, 8: 700
 9, 14-18: 632
 9, 21: 640
 9, 22: 698
 10, 4: 493
 10, 9: 426
 10, 17: 212
 11, 8: 640
 11, 32: 640
 11, 33: 322
 419
 12, 2: 701
 13: 322
 13, 14: 700
 15, 4: 56
 15, 5: 322
 15, 6: 419
 15, 15-16: 426
 16, 17: 41
 16, 20: 322
 702
 16, 25: 85
 16, 25-26: 21
 16, 27: 322

Sap

1, 13-14: 610
 2, 16-18: 414
 2, 23: 627
 2, 23-24: 610
 2, 24: 484
 578
 627
 3, 8: 477
 3, 9: 477
 3, 14: 477
 4, 11: 636
 5, 15: 477
 7, 21-24, 27: 418
 7, 21 a 8, 3: 418

7, 22: 418
 7, 25-26: 418
 7, 26: 634
 7, 29: 418
 8, 1: 418
 634
 642
 651
 8, 3: 418
 8, 7: 400
 9, 1: 419
 9, 13: 630
 9, 15: 477
 9, 17: 422
 10, 1-2: 610
 11, 25: 400
 11, 25-26: 624
 14, 3: 402
 413
 15, 3: 339
 17, 2: 402
 18, 14-16: 420

1 Thess

1, 10: 704
 2, 13: 22
 2, 16: 704
 2, 18: 702
 4, 1-2: 41
 4, 16: 669
 5, 23: 322

2 Thess

1, 7: 21
 704
 2, 9: 702
 2, 15: 24
 41

Thren

3, 37-39: 626

1 Tim

1, 11: 322
 1, 15: 325
 1, 17: 374
 2, 15: 69
 3, 2-12: 118
 3, 16: 508
 4, 8: 62
 4, 20: 41
 6, 15: 407
 6, 16: 323
 332
 6, 20: 632

2 Tim

1, 13-14: 22
 24
 41
 2, 2: 41
 2, 15: 21
 3, 8: 58
 9, 20-21: 640

Tit

2, 13: 323
 419
 2, 14: 362
 3, 4: 322
 362
 3, 4-6: 426
 3, 4-7: 426
 3, 8: 362

Tob

5 a 13: 516
 12: 494
 12, 12: 668
 12, 19: 668

Zach

3, 1: 484
 12, 10: 422

ÍNDICE ONOMÁSTICO ¹

Abdul Barakat 157, 304.	Aelredo de Rielvaux 288.	Alameda, S. 106.
Abel, F. M. 81.	Alfrates el Sirio 153, 286.	Alano de Lille 288, 369.
Abelardo 214, 218, 230, 266, 287, 288, 642.	Agapito I, San 258, 259.	Alarico 120, 154.
Abgar 101.	Agapito II 264.	Alberto 266.
Abías 242.	Agapito Jeronmemón 301.	Alberto de Cluny 292.
Abón de Fleury 120, 287.	Agatón, San 164, 260.	Alberto de Sajonia 293.
Abraham 240.	Agreda, M. de 294.	Alberto Magno, San 147, 219, 231, 269, 271, 289, 460.
Absalón de San Victor 288.	Agripino de Cartago 136.	Albright 314.
Acacio 154.	Agustín, San 28, 131, 142-144, 146-148, 152, 158, 198, 214, 216-218, 255, 257, 286, 331, 333, 353, 362, 374, 384, 409, 446, 475, 480, 482, 485, 492, 497, 499, 502, 505, 506, 517, 531, 532, 543, 590-593, 613, 615, 618, 633, 635-639, 660, 664, 672, 675, 676, 716, 718, 720.	Alcántara, San P. de 275, 294.
Adad-Nirari 243.	Agustín de Ancona 292.	Alcimo 246.
Adam Marsh 292.	Agustín de Cantorbéry, San 193, 234, 259.	Alcocer, R. 106.
Adams, P. 236.	Aimerico de Veyre 291.	Alcuino 230, 287.
Adán de Buckfield 292.	Ajab 242.	Alcuino 246.
Adán Scot de Dryburgh 288.	Ajaz 242.	Alejandro, San 250.
Adán Wodcham 293.	Ahías de Silo 242.	Alejandro II 266.
Adara 243.	Alacios, L. 303.	Alejandro III 121, 266.
Adelardo de Bath 287.		Alejandro IV 268.
Adenulfo de Anagni 291.		Alejandro V 272.
Adeodato 260.		Alejandro VI 272.
Adimanto 480.		Alejandro VII 276.
Adon 126.		Alejandro VIII 276.
Adriano I 119, 260, 440.		Alejandro (emperador) 262.
Adriano II 262.		Alejandro de Alejandria 290.
Adriano III 262.		Alejandro de Hales 219, 231, 290.
Adriano IV 266.		Alejandro de Hungría 292.
Adriano V 268.		
Adriano VI 274.		
Adriano (emperador) 132, 133, 250, 251.		

1. Como es sabido, el nombre y los apellidos usados actualmente en los países de civilización occidental son de invención "moderna". Es preciso, pues, determinar una línea de tiempo, antes de la cual las personas serán designadas por su nombre de pila, y a partir de la cual lo serán por su apellido, acompañado del nombre de pila. Esta línea, que forzosa-mente deberá ser bastante arbitraria, la hemos situado antes de la época que hemos definido como "la Contrarreforma" (p. 294). De consiguiente, se buscará a santo Tomás de Aquino en "Tomás", y no en "Aquino"; a Guillermo de Ockham en "Guillermo", y no en "Ockham"; a Tomás de Vio Cayetano en "Tomás", y no en "Cayetano" (ello parecerá aquí menos natural, pero es necesario, debido a la regla anteriormente dada), y así sucesivamente; por el contrario, se buscará a Pedro de Soto en "Soto", y no en "Pedro"; a Pedro de Bérulle en "Bérulle", y no en "Pedro", y así sucesivamente.

Los nombres bíblicos, como Abraham, Moisés, Josué, Samuel, etc., no se mencionan en este índice, salvo los que vienen en la cronología (pp. 240-281). En ningún caso se mencionan los nombres propios cuando designan libros bíblicos, tales como Mateo, Macabeos, etc.

Índice onomástico

- Alejandro de San Elpidio 292.
 Alejandro Epifanes 247.
 Alejandro Janeo 246.
 Alejandro Magno 245.
 Alejandro Severo 252.
 Alejo I Comneno 266.
 Alejo II 268.
 Alejo III 268.
 Alejo IV 268.
 Alejo V 268.
 Alès, A. d' 295.
 Alfonso VI 267.
 Alfonso IX de León 289.
 Alfredo de Sareshel 292.
 Alguero de Claraval 288.
 Alonso, S. 129.
 Altaner, B. 148.
 Álvarez, D. 294.
 Alzon, E. d' 296.
 Allo, B. 296.
 Amand 660.
 Amann, E. 148.
 Amando de San Quintín 290.
 Amasías 242.
 Ambrosio, San 104, 142, 147, 152, 153, 255, 286, 437, 438, 498.
 Ambrosio Autpert 286.
 Amenofis I 241.
 Amenofis IV 241.
 Ammón 242.
 Amós 242.
 Anacleto, San 248.
 Anacleto II 266.
 Anastasio I, San 254.
 Anastasio II, San 256, 594.
 Anastasio (antipapa) 262.
 Anastasio III (papa) 262.
 Anastasio IV (papa) 266.
 Anastasio (emperador) 256.
 Anastasio II (emperador) 260.
 Anaximandro 461.
 Andrés de Creta, San 517.
 Andrés de Mont-Saint-Eloi 291.
 Andrónico I Comneno 268.
 Andrónico II 270.
 Andrónico Camativo 301.
 Andritzis 302.
 Anfiloquio de Iconio, San 438.
 Angel de Camereno 292.
 Angela de Foligno, Santa 271.
 Angélico, Fra 273, 498.
 Anger 507.
 Aniceto, San 250.
 Anselmo de Cantorbery, San 144, 147, 230 267, 288, 331, 332, 410, 445, 446, 613.
 Anselmo de Havelberg 288.
 Anselmo de Laon 230, 288.
 Anselmo de Luca 120, 288.
 Antero, San 252.
 Antigono 246.
 Antimo, 259.
 Antioco III 245.
 Antioco IV Epifanes 244, 245.
 Antioco V Eupator 244, 245.
 Antioco VI Trifón 247.
 Antioco VII 247.
 Antonino, San 273, 293.
 Antonino Pio 250, 251.
 Antonio, San 159, 253, 255.
 Antonio de Padua, San 147.
 Antoñana, G. M. 105.
 Apolinar, 140, 253.
 Apolinar de Laodicea 286.
 Arambourg, C. 565.
 Arcudios, P. 303.
 Archambault, P. 690.
 Arintero, J. G., 280, 295, 455.
 Aristides 133, 409.
 Aristóbulo I 246.
 Aristóbulo II 246.
 Aristóteles 231, 245, 361, 368, 389, 394, 429, 434, 474, 500, 689.
 Arloto de Prato 290.
 Armando de Bellovisu 293.
 Arnaldo de Brescia 266.
 Arnaldo de Tolosa 292.
 Arnaldo Royard 290.
 Arnaldo de Vilanova 291.
 Arnould 290.
 Arrio, 139, 151, 163, 255, 434, 435, 437, 441.
 Ars, Cura de 673.
 Arsenier 304.
 Arsés 245.
 Arslan, A. 267.
 Artajerjes I 245.
 Artajerjes II 245.
 Artemón 135, 429.
 Asa 242.
 Asaradón 243.
 Asoca 245.
 Astiajes 243.
 Astoli, G. 190.
 Asurbanipal 243.
 Asurdán 243.
 Asurnasirpal 243.
 Asur-Nirari 243.
 Atalía 242.
 Atanasio el Grande, de Alejandría, San 131, 135, 139, 147, 151, 255, 286, 435, 436, 439, 440, 589, 590, 613, 618, 716, 717.
 Atenágoras 362, 374, 409.
 Atila 146, 257.
 Atton 120.
 Augurio, San 253.
 Augusto 248.
 Aulen, G. 715, 720.
 Aureliano 252.
 Awakum 304.
 Averroes 231, 267, 269.
 Avicena 231, 265.
 Ávila, J. de 295.
 Azarías 242.
 Azcárate, A. 105.
 Babai el Grande 155, 304.
 Bach, J. S. 277.
 Bainvel, J. V., 295.
 Balaan de Calabria 302.
 Balboa 275.
 Balduino I de Flandes 268.
 Balduino II 268.
 Balduino de Maflix 290.
 Balmes, J. 279, 296.
 Báñez, D. 232, 277, 294.
 Baranovitch, L. 304.
 Eardy, G. 235, 585, 693.
 Bar Hebraeus 156, 304.
 Earon, Dom 290.

Índice onomástico

- Baronio (card.) 232.
 Barsauma 154.
 Bartmann 296.
 Bartolomé de Bolonia 250.
 Bartolomé de los Mártires, 294.
 Bartolomé de Tours 290.
 Basa 242.
 Basilicos 256.
 Basílides 251, 474.
 Basilio de Cesarea, San 102, 108, 131, 140, 142, 147, 255, 286, 353, 438, 500, 525, 543.
 Basilio I el Macedonio 262.
 Basilio II 264.
 Basilio de Ancira 436.
 Basilio de los Bogomilos 267.
 Batiffol, P. 106, 296.
 Baudot, Dom 106.
 Baumstark, A. 106.
 Bayo, M. 275, 295.
 Beda el Venerable, San 108, 147, 261, 286, 543.
 Beethoven 279.
 Belarmino, San Roberto 69, 147, 232, 277, 294.
 Beltrán, San Luis 294.
 Beltrán de la Torre 290.
 Bellot, Dom 187.
 Bénard, Dom 295.
 Benedicto I 258.
 Benedicto II, San 260.
 Benedicto III 262.
 Benedicto IV 262.
 Benedicto V (antipapa) 264.
 Benedicto VI 264.
 Benedicto VII 264.
 Benedicto VIII 264.
 Benedicto IX 264.
 Benedicto X (antipapa) 264.
 Benedicto XI 122, 270.
 Benedicto XII 270, 384.
 Benedicto XIII (antipapa) 270.
 Benedicto XIV (antipapa) 272.
 Benedicto XIII 278.
 Benedicto XIV 278.
 Benedicto XV 280: Encíclica *Spiritus Para-*
clitus 47, 56, 60, 66, 74, 75; CIC 118, 280;
Bula Providentissima Mater Ecclesia 124.
 Benhadad I 243.
 Benhadad II 243.
 Benhadad III 243.
 Benhadad IV 243.
 Benito, San 140, 220, 259, 286.
 Benito de Aniano, San 263.
 Benoist d'Azy, P. 491, 508, 661.
 Berdiaev 304.
 Berengario de Tours 230, 266, 287.
 Berenguer 290.
 Berenguer Landore 290.
 Bergougnieux, F. M. 531, 565.
 Bernabé, San 248.
 Bernabé, Pseudo 132, 133.
 Bernadot, M. V. 295, 455.
 Bernardo, San 92, 147, 178, 230, 267, 288, 510, 517, 615, 665, 668, 676.
 Bernardo de Chartres 287.
 Bernardo de Quimper 287.
 Bernardo de Tours 287.
 Bernardo de Trilia 290.
 Bernardo Lombardo 293.
 Bernini 186.
 Berruguete 186.
 Berthem-Bontoux 518.
 Bérulle, P. de 277, 294.
 Bessarion 273, 302.
 Bettencourt, Dom 719.
 Billot, L. 233, 295.
 Billuart, Ch. R. 222, 232, 294.
 Biot 690.
 Bizzarri 123.
 Blanchereau, L. 296.
 Blanco Nájara, F. 129.
 Bloy, León, 64, 487.
 Boecio 257, 374.
 Boisgelot, R. 565.
 Bolotof 304.
 Bona (card.) 295.
 Bonhomme 250.
 Bonifacio, San 261.
 Bonifacio I, San 256.
 Bonifacio II 258.
 Bonifacio III 258.
 Bonifacio IV, San 258.
 Bonifacio V 258.
 Bonifacio VI 262.
 Bonifacio VII (antipapa) 264.
 Bonifacio VII 264.
 Bonifacio VIII 121, 147, 276.
 Bonifacio IX 270.
 Bonnard 189.
 Bonriot, P. de 676.
 Bonsirven, J. 82, 535.
 Bonwetsch 715.
 Boris de Bulgaria 263.
 Borja, San Francisco de 517.
 Borne, E. 691.
 Borromeo, San Carlos 295.
 Bosco, San Juan 281.
 Bossuet, J. B. 214, 232, 277, 295, 509, 517, 668.
 Boucher 186.
 Bouchet, P. 117.
 Boudon, E. 295.
 Bourdaloue 277, 294.
 Bourdoise, A. 295.
 Bourgoing 295.
 Bouihillier, J. Le 295.
 Bouyer, L. 488, 697.
 Bover, J. M. 80, 82.
 Bramante 184.
 Braulio, San 261.
 Bréhier, L. 190.
 Brémond, H. 296.
 Bretón 455.
 Brígida de Suecia, Santa 271.
 Bruno, San 265, 288.
 Buda, 243.
 Buenaventura, San 147, 182, 214, 218, 219, 231, 269, 290, 291, 331, 500, 676.
 Bulgakov 161, 304.
 Burjardo de Worms 120, 288.
 Busenbaum, H. 294.
 Butler, Dom 296.
 Cabreros, M. 129.
 Cabrol, F. 100, 106.
 Caifás 249.

Índice onomástico

- Calderón de la Barca 277.
 Calixto I (patriarca) 302.
 Calixto, San 135, 136, 252, 285.
 Calixto II 266.
 Calixto III 268, 272.
 Calvino 275.
 Callewaert, C. 106.
 Cambi de Saluces, B. 294.
 Cambises 243.
 Camelot, Th. 131, 149, 163, 230.
 Canfeld, B. de 277, 294.
 Canisio, San Pedro 147, 275, 294.
 Cano, M. 128, 232, 275, 294.
 Cantera 80.
 Caracalla 252, 253.
 Caravaggio 186.
 Cariófilos, J. 303.
 Carlomagno 104, 120, 177, 193, 195, 263, 287, 300, 439, 440, 498.
 Carlos II 277.
 Carlos V 275.
 Carlos el Calvo 287.
 Carlos Martel 261.
 Carlos IX 115.
 Caro 254.
 Carraci 186.
 Carrel, A. 606.
 Carreras, L. 80.
 Casel, Dom O. 40, 100, 106.
 Casiano 144, 257, 286, 517, 676.
 Casiodoro 259.
 Catalina, Santa 255.
 Catalina de Siena, Santa 271, 467.
 Catalina II de Rusia 279.
 Catarino, A. 294.
 Catón 245.
 Cavigliori, J. 129.
 Cayetano 222, 232, 275, 293.
 Cayo, San 254.
 Cayo Calígula 248.
 Cayré, F. 148.
 Cazalis, E. 461.
 Ceferino, San 135, 252.
 Celestino I, San 90, 147, 164, 256.
 Celestino II 266.
 Celestino III 268.
 Celestino IV 268.
 Celestino V, San 270.
 Celso 138.
 Cerinto 427, 429.
 Cervantes 277.
 César, J. 115.
 Cesáreo de Arles, San 119, 144, 146, 149, 152, 257, 259, 286.
 Ceuppens, F. 409, 455.
 Cíajares 243.
 Cicerón 142.
 Cimetier 129.
 Cipriano de Cartago, San 137, 252, 253, 285, 668, 675.
 Cirilo, San 263.
 Cirilo de Alejandría, San 141, 145, 147, 156, 164, 256, 257, 286, 440, 508, 613, 720.
 Cirilo de Cízico 303.
 Cirilo de Jerusalén, San 102, 131, 140, 142, 255, 286, 508, 664.
 Cirilo de Turov, San 303.
 Cirilo I Lucaris (patriarca) 277, 303.
 Cirilo II 277.
 Giro 242, 243.
 Cisneros (card.) 104, 275, 294.
 Cisneros, G. de 294.
 Clarembaud de Arras 287.
 Claret, A. M., San 296.
 Claudel, Paul 64, 387, 487, 488, 690.
 Claudio 248.
 Claudio II 252.
 Claver, San Pedro 277.
 Clemente I, San 132, 250, 251, 285, 583, 584.
 Clemente II 264.
 Clemente III (antipapa) 266.
 Clemente III 268.
 Clemente IV 268.
 Clemente V 122, 164, 270.
 Clemente VI 270.
 Clemente VII (antipapa) 270.
 Clemente VII 274.
 Clemente VIII (antipapa) 272.
 Clemente VIII 276.
 Clemente IX 276.
 Clemente X 276.
 Clemente XI 276.
 Clemente XII 278.
 Clemente XIII 278.
 Clemente XIV 278, 279.
 Clemente de Alejandría, San 137, 253, 285, 431, 586, 587.
 Clemente de Smolensko 303.
 Clodoveo 257.
 Clorivière, P. J. de 295.
 Coeffeteau, N. 294.
 Coelo, Dom 87.
 Colombière, Cl. de la 276.
 Columbano, San 259.
 Colunga, A. 80, 81, 409, 522, 535.
 Comte, A. 278.
 Concina, D. 294.
 Condamín, A. 296.
 Condren, P. de 295.
 Confucio 243.
 Congar, Y. 516.
 Conon 260.
 Constancio 139, 254, 435, 436, 437.
 Constancio Cloro 254.
 Constante II 260, 261.
 Constantino I (papa) 260.
 Constantino II (papa) 260.
 Constantino I el Grande (emperador) 119, 138, 139, 163, 173, 254, 255, 435.
 Constantino III 260.
 Constantino IV Pogonato 260.
 Constantino V Coprónimo 260.
 Constantino VI 262.
 Constantino VII 262.
 Constantino VIII 264.
 Constantino IX Monomaco 264.
 Constantino X Ducas 264.
 Constantino XI 266.
 Constantino XII 272.
 Constantino Harmenopulos 302.

Índice onomástico

Constantino Melicioniote 301.
 Contenson, G. de 294.
 Coppens, J. 610.
 Coressios, J. 303.
 Cornelio, San 136, 252.
 Cortés, H. 275.
 Corydalos, T. 303.
 Cosme, San 255.
 Cosroes 259.
 Couderc, P. 112.
 Crampon, A. 80, 296.
 Cristina de Suecia 277.
 Cristóbal (papa) 262.
 Cristóbal Colón 273.
 Critópulos, M. 303.
 Crodégango, San 261.
 Cromwell, 277.
 Cuervo, M. 455.

Chaine, J. 535, 542, 608.
 Chambat, Dom 455.
 Chardon, L. 294.
 Charlier, C. 81.
 Charmot, P. 606, 690.
 Chateaubriand 278.
 Chaumont 676.
 Chautard, J. B. 296.
 Chenu, M.-D. 219, 221, 238, 568, 691.
 Chéry 690.
 Chiense, G. 303.
 Chossat 409.

Dalamas, N. 303.
 Dalmais, I. H. 83, 153, 574, 606.
 Damasceno Estudita 303.
 Dámaso I, San 142, 146, 153, 163, 254, 255, 439.
 Dámaso II 264.
 Damián, San 255.
 Daniélou, J. 236, 237, 455, 516.
 Daniélou, M. 691.
 Daniel-Rops 81, 82.
 Dante 271, 517, 676.
 Darboy, Mons. 296.
 Darío I 245.
 Darío II 245.
 Darío III Codomano 245.
 Davenson, H. 606.
 David 242, 414, 421, 423, 695.
 Debora 241.

Decio 137, 138, 252, 253, 285.
 Dechamps, V. (card.) 33.
 Deden, D. 40.
 Delalande, D. 190.
 Deman, Th. 488.
 Demetrio Crysoloras 302.
 Demetrio Cydonio 302.
 Demetrio I Sóter 247.
 Demetrio II 247.
 Demófilo 254.
 Denifle, A. 40.
 Denis, M. 188.
 Dennefeld, L. 81.
 Denzinger 33, 34, 40, 66, 67, 69, 75, 79, 90, 163, 229, 594.
 Descartes 277, 331, 334, 501, 554, 604.
 Descoqs 409.
 Desnoyers, L. 81.
 Desurmont, P. 296.
 Deusdedit, San 258.
 Didimo el Ciego 142, 286.
 Didon, M. 295.
 Diego de Alcalá, San 273.
 Díez y Gutiérrez O'Neil, J. L. 106.
 Diocleciano 115, 138, 173, 254.
 Diodoro de Tarso 141, 286.
 Diogneto 584.
 Dionisio, San (papa) 252, 433.
 Dionisio Cartujano 293, 676.
 Dionisio de Alejandría, San 285, 432, 433.
 Dionisio el Areopagita 145, 158, 230, 493, 517, 543, 664, 676.
 Dionisio el Exiguo 115.
 Díoscoro 258.
 Díoscoro de Alejandría 256.
 Domenichino 186.
 Domiciano 250, 251.
 Domingo de Guzmán, San 269, 289.
 Domingo de la Calzada, Santo 267.
 Domingo Gundisalino 292.

Dono 260.
 Donoso Cortés, J. 296.
 Doroteo, San 433.
 Dositeo de Jerusalén 303.
 Dubarle, A. M. 43, 488, 535, 579.
 Dubarle, D. 567.
 Duchesne, L. 106, 296.
 Duesberg, H. 81.
 Duhem 536.
 Dumeste, L. M., 521, 522.
 Durand, A. 296.
 Durando de Aurillac 293.
 Durando de San Porciano 290.
 Durer, A. 183.
 Dvornik, F. 161, 301.

Ebed-Jésu 304.
 Eckhart 271, 290, 293, 595.
 Edmundo, San 291, 292.
 Efrén de Siria, San 102, 153, 286, 383, 525.
 Eichrodt 312, 320.
 Eisenhofer, L. 105.
 Ela 242.
 Eleuterio, San 252.
 Eliade, M. 236.
 Elías 242.
 Eliseo 242.
 Emerg, M. 296.
 Emiliano 252.
 Emmerich, C. 279.
 Enrique II (Alemania) 265.
 Enrique v 267.
 Enrique VIII (Tudor) 105, 275.
 Enrique (Constantinopla) 268.
 Enrique de Alemania 292.
 Enrique de Gante 291.
 Enrique de Lubeck 293.
 Enrique de Malinas 291.
 Epifanio, San 517.
 Erasmo 275, 292, 294.
 Erico de Auxerre 287.
 Ernoldo 287.
 Escipión 245.
 Esdras 244.
 Espinoza 356, 462.

Índice onomástico

- Esquilo 245.
 Esteban, San 249.
 Esteban I, San 137, 252.
 Esteban I (antipapa) 260.
 Esteban II 260.
 Esteban III 260.
 Esteban IV 262.
 Esteban V 262.
 Esteban VI 262.
 Esteban VII 264.
 Esteban VIII 264.
 Esteban IX 264.
 Esteban de Besançon 250.
 Esteban de Fermont 291.
 Esteban de Hungría, San 265.
 Esteban de Venizy 289.
 Esteban Langton 291.
 Esteban Tempier 291.
 Euclides 245, 429.
 Eudes, San Juan 276, 295.
 Eudes de Châteauroux 291.
 Eudes de Rosny 290.
 Eudes Rigaud 290.
 Eudoxia (s. V) 141.
 Eudoxia (s. XI) 266.
 Eufrosino 303.
 Eugenio I, San 260.
 Eugenio II 262.
 Eugenio III 266.
 Eugenio IV 164, 272.
 Eugenio de Bulgaria 303.
 Eulalio 256.
 Eulogio, San 253.
 Eunomio 140, 269, 334, 436.
 Eusebio, San 254.
 Eusebio de Cesarea 142, 151, 255, 435.
 Eusebio de Nicomedia 434, 435.
 Eustaquio 290.
 Eustaquio de Grandcourt 291.
 Eustato de Tesalónica 301.
 Eustrato de Nicea 301.
 Eutimio I (patr.) 301.
 Eutimio Zigabeno 159, 301.
 Eutiques 256.
 Eutiquiano, San 252.
- Evagro de Ponto 159, 612.
 Evaristo, San 250.
 Everardo de Val 291.
 Evil-Merodac 243.
 Eynde, D. van den 41.
 Ezequías 242.
 Ezequiel 242.
 Eznik 156, 286.
- Faber, P. 296, 676.
 Fabián, San 252.
 Fabre, A. 190.
 Faraday 279.
 Fausto de Milevo 480.
 Fausto de Riez 144.
 Favaroni 293.
 Federico Barcarroja 259.
 Federico II 164, 268.
 Federico III 273.
 Fedotov 304.
 Felipe (papa) 260.
 Felipe II (España) 277.
 Felipe V 277.
 Felipe IV el Hermoso (Francia) 271.
 Felipe de Harvengt 288.
 Felipe de Neri, San 275.
 Felipe el Canciller 291.
 Félix I, San 252.
 Félix II (antipapa) 254.
 Félix II (III), San 256, 257.
 Félix III (IV), San 258.
 Félix V 272.
 Félix, J. 295.
 Félix, P. 669.
 Fénelon 277, 295.
 Fernández, A. 81, 82.
 Fernando el Católico 273.
 Ferrer 290.
 Ferreres, J. B. 106, 129.
 Ferric 290.
 Festugière 582.
 Fichte 462.
 Filareto Drozdov de Moscú 160, 304.
 Filareto Gumilevki de Chernigov 160, 304.
 Filípico Bardano 260.
 Filipo el Árabe 252, 253.
 Filón de Alejandría 525.
 Tilon de Biblos 534.
 Filoteo Kokkino 302.
 Fillion, L. Cl. 82.
- Fiore, Joaquín de 36.
 Fisher, San Juan 275, 294.
 Fitz Ralph 293.
 Flaviano 141.
 Flaviano de Constantinopla 145, 146.
 Fléchier 295.
 Fleming 281.
 Florencio de Hesdin 290.
 Flórez, E. 279.
 Florovsky 304.
 Focas 258.
 Focio 153, 161, 164, 262, 263, 301, 431, 440.
 Formoso, 262.
 Foxino 436.
 Francisca Romana, Santa 518.
 Francisco Caraccioli 291.
 Francisco de Asís, San 182, 269, 567.
 Francisco de Keyseres 292.
 Francisco de Marchia 293.
 Francisco de Meyronnes 293.
 Francisco de Vitoria 222, 232, 275, 293.
 Francisco Javier, San 275.
 Franzelin, J. B. (card.) 25, 41, 296.
 Fresnel 279.
 Frey, J. B. 496, 535.
 Friedberg 122.
 Friver 518.
 Froget, B. 455.
 Fructuoso, San 253.
 Frumencio 255.
 Fulberto de Chartres 265, 287.
 Fulgencio de Ruspe 144, 152.
- Gabriel Biel 231, 275, 293.
 Gabriel Severo 303.
 Gajard, Dom 204, 209.
 Galba 248.
 Galeno 429.
 Galerio 254.
 Galiatovski, J. 304.
 Galieno 252.

Índice onomástico

Galileo 276, 556.
 Galo 252.
 Galo, San 259.
 Galtier, P. 455, 620.
 Gardeil, A. 233, 238, 295, 455.
 Gardellini 123.
 Garrigou-Lagrange 409, 410, 659.
 Gasparri (card.) 124, 129.
 Gaudi 187.
 Gaudry 292.
 Gay, Mons. 296, 676.
 Geismann, J. R. 25.
 Gelasio I, San 119, 146, 256.
 Gelasio II 266.
 Gelin, A. 81.
 Genadio Scolarios 273.
 Gengis-Khan 269.
 Genseric 257.
 Gentil de Montefiori 290.
 Gerardo de Abbeville 291.
 Gerardo de Cremona 292.
 Gerardo de Reims 291.
 Gerberto de Aurillac 287.
 Gerardo de Bolonia 292.
 Germán de Constantino-
 pla 287.
 Gerardo Groote 293.
 Gergamos, Z. 303.
 Gerlac Peters 293.
 Germán II de Constantino-
 pla, San 301, 517.
 Gertrudis, Santa 271, 518.
 Gervasio de Mont-Saint-
 Eloi 291.
 Ghisel, I. 304.
 Gibbons (card.) 296.
 Gil de Roma 292.
 Gil de Val 291.
 Gil de Viterbo 293.
 Gilberto 290.
 Gilberto de Holanda 288.
 Gilberto Porreta 230, 287.
 Gilson, E. 238, 410, 590, 660.
 Gillet 295.
 Ginés, San 255.
 Giotto 183.
 Glorieux, P. 238, 289, 290.

Glubokovsky 304.
 Godofredo de Bleneau 289.
 Godofredo de Chartres 287.
 Godofredo de Fontibus 291.
 Godofredo de San Víctor 288.
 Goethe 279, 467.
 Goichon, A. M. 455.
 Gomá y Tomás (card.) 106, 296, 691.
 Gómez, H. 161.
 Gonet, J. B. 294.
 González, C. (card.) 295.
 González Alvarez, A. 410.
 Gonzalo de España 290.
 Goppelt, L. 236.
 Gordiano 252.
 Gordiano el Joven 252.
 Gordillo, M. 161.
 Goselino de Chartres 287.
 Gouhier, H. 488.
 Grabmann, M. 238, 296.
 Graciano 117, 118, 121, 123, 254, 267.
 Granada, L. de 275, 277, 294, 676.
 Grandmaison, L. de 296.
 Gratry, P. 296.
 Greccio 132.
 Greco, El 186.
 Gredt, J. 266.
 Gregorio I el Grande, San 146, 147, 158, 193, 194, 234, 258, 286, 492, 500, 517, 720.
 Gregorio II, San 260.
 Gregorio III, San 260, 261.
 Gregorio IV 262.
 Gregorio V 264.
 Gregorio VI 264.
 Gregorio VII, San 120, 266.
 Gregorio VIII (antipapa) 266.
 Gregorio VIII 268.
 Gregorio IX 121, 268, 288.
 Gregorio X, San 121, 164, 268.
 Gregorio XI 270, 271.
 Gregorio XII 272.

Gregório XIII 108, 111, 112, 114, 123, 274.
 Gregorio XIV 276.
 Gregorio XV 276.
 Gregorio XVI 278.
 Gregorio I Nacianceno, San 140, 142, 147, 159, 254, 286, 340, 383, 428, 409, 508, 720.
 Gregorio II 302.
 Gregorio III Mammas 302.
 Gregorio Acindynos 302.
 Gregorio de Borgoña 291.
 Gregorio de Lucas 292.
 Gregorio de Rimini, 293.
 Gregorio de Tours, San 259.
 Gregorio el Iluminador, San 286.
 Gregorio el Sinaita 302.
 Gregorio Niseno, San 140, 286, 340, 438, 508, 517, 587, 588, 612, 616, 617, 720.
 Gregorio Palamas, San 271, 302.
 Gregorio Taumaturgo, San 253, 285.
 Griñon de Montfort, San Luis M. 276, 295.
 Grison, M. 565.
 Gruber, Mons. 296.
 Grünwald, M. 184.
 Gualberto, San 265.
 Gualterio de Erujas 290.
 Gualterio de Château-Thierry 291.
 Gualterio de Mortagne 287.
 Gualterio de San Mauricio 288.
 Gualterio de San Víctor 288.
 Guardini, R. 106, 214.
 Guayardo de Laon 291.
 Gudiol, J. 190.
 Guéranger, P. 105, 278, 295.
 Guercino 186.
 Guérico de San Quintín 289.
 Guibert, J. de 295.
 Guiberto de Tournai 290.

Índice onomástico

Guido de L'Aumône 291.	Haag, H. 81.	252, 253, 285, 429, 430, 660.
Guido de Pernes (o de Cluny) 292.	Haakon 265.	Hircano I 246.
Guido Terrena 292.	Habacuc 242.	Hircano II 246.
Guigues I 288.	Hackspill 496.	Hitler 281.
Guigues II 288.	Hamilton, W. 676.	Hofbauer, Cl., San 296.
Guillermo de Alrwick 290.	Hamon, A. 296.	Holstein, H. 41.
Guillermo de Alvernia 231, 291.	Hamurabi 241.	Holzammer 81.
Guillermo de Antena 290.	Hanibaldo 290.	Homero 368, 487.
Guillermo de Auxerre 231.	Hansoul, B. 573.	Honorio I 258, 266.
Guillermo de Barlo 290.	Hanssens, M. 105.	Honorio II 121, 266.
Guillermo de Conches 287.	Harnack 714.	Honorio III 121, 268, 269.
Guillermo de Champeaux 230, 267, 288.	Hartman 462.	Honorio IV 270.
Guillermo de Durham 291.	Hartmann, A. 566.	Honorio de Autun 288.
Guillermo de Etampes 289.	Hatshepsout 241.	Hoonacker, A. van 296.
Guillermo de Falegar 290.	Hauret, G. 535.	Hormisdas, San 256.
Guillermo de Godin 290.	Hazael I 243.	Hosius, Est. (card.) 295.
Guillermo de Hothun 290.	Hazael II 243.	Hostiliano 252.
Guillermo de la Mare 290.	Hébert, A. G. 236.	Huby 235, 296.
Guillermo de Melitón 290.	Héfélé, K. J. 296.	Hugo, V. 703.
Guillermo de Moerbeke 292.	Hegel 356, 462.	Hugo de Billom 290.
Guillermo de Ockham 271, 293.	Hehn 525.	Hugo de Fosses 288.
Guillermo de Orange 277.	Heinisch 526.	Hugo de Metz 290.
Guillermo de Quinchy 290.	Helio Brunet 290.	Hugo de San Caro 289.
Guillermo de Saint - Amour 291.	Heliogábalo 252.	Hugo de San Víctor 214, 218, 219, 230, 267, 288, 501, 503.
Guillermo de San Thierry 267, 288.	Henāna Adiabeno 304.	Hugon, E. 295, 455.
Guillermo de Tournai 290.	Henry, A. M. 109, 130, 165, 211, 233, 605, 677, 691.	Hugueny, E. 296.
Guillermo de Ware 290, 292.	Henry, F. 691.	Hulst, Mons. d' 296.
Guillet, J. 81.	Heracleonas 260.	Humbert, P. 577, 609, 610.
Guitton, J. 81, 535.	Heracio 258, 259.	Humberto (card.) 265.
Gunkel 525.	Heráclito 356, 371.	Hummelauer, P. de 531.
Gustavo Vasa 275.	Herbest, B. 303.	
Gutenberg 273.	Heris 410.	Ibas 164.
Guyenot, E. 565.	Hermann el Alemán 292.	Ibn Turayk de Alejandria, G. 266.
	Hermas, Pastor de 132, 251, 285, 369.	Ignacio de Antioquía, San 132, 150, 251, 285, 378, 383, 390, 427, 584.
	Hermias el Filósofo 409.	Ignacio de Loyola, San 275, 294, 671, 676.
	Hernández 186.	Ildefonso de Toledo, San 261.
	Herodes 133, 246, 249.	Inés, Santa 255.
	Herodes Agripa 249.	Ingres 188.
	Herodes Antipas 249.	Inocencio I, San 46, 67, 119, 145, 256.
	Herveo de Nedelec 290.	Inocencio II 266.
	Higinio, San 250.	Inocencio III 105, 121, 164, 268, 288.
	Hilario, San 256.	Inocencio IV 121, 268, 289.
	Hilario de Poitiers, San 142, 147, 255, 286, 435, 437, 438, 439.	
	Hilarión de Kiev 303.	
	Hildeberto de Laverdun 288.	
	Hildegarda, Santa 676.	
	Hincmaro de Reims 120, 287.	
	Hipólito, San 100, 104, 107, 119, 134, 135, 149,	

Índice onomástico

- Inocencio v (beato) 268, 290.
 Inocencio vi 270.
 Inocencio vii 272.
 Inocencio viii 272.
 Inocencio ix 276.
 Inocencio x 276.
 Inocencio xi 276, 685.
 Inocencio xii 276.
 Inocencio xiii 278.
 Irene 262.
 Ireneo, San 24, 25, 32, 41, 134, 135, 150, 212, 216, 253, 285, 369, 374, 427, 428, 492, 591, 612, 613, 618, 660, 714, 719.
 Isaac 240.
 Isaac, J. 411.
 Isaac Comneno 264.
 Isaac ii el Angel 268.
 Isaac de Stella 288.
 Isabel de Portugal, Santa 271.
 Isabel la Católica 273, 275.
 Isaías 242.
 Isaías de Chipre 302.
 Isaías de Seleucia 304.
 Isidoro i 302.
 Isidoro de Sevilla, San 119, 147, 259, 286, 498.
 Isidoro el Mercader 120.
 Isidoro Glabas 303.
 Isidoro (metropolitana) 273.
 Isidro Labrador, San 267.
 Isoyahb i 304.
 Iván el Terrible 275.
 Ivo de Chartres 120, 287.
 Jacobo de Orte 292.
 Jacobo de Sarug 304.
 Jacobo de Tella (o Baradeo) 154, 259, 304.
 Jacobo de Viterbo 292.
 Jacobo de Vorágine 182, 271.
 Jacquemet 238.
 Jaime Cartier 275.
 Jaime de Quesnoy 290.
 Jaffé-Wattenbach 129.
 Jansenio, C. 276, 295.
 Jehú 242.
 Jeremías 242.
 Jeremías ii (patriarca) 303.
 Jerjes i 245.
 Jeroboam i 242.
 Jeroboam ii 242.
 Jerónimo, San 141, 147, 255, 286, 384, 441, 508, 517.
 Jerónimo Savonarola 273, 293.
 Jeroteo Jeronnemón 301.
 Jesuhab iii 101.
 Jesús, T. de 294.
 Joacaz 242.
 Joaquim 242.
 Joaquín 242.
 Joaquín de Flora 36, 288.
 Joatán 242.
 Joaz 242.
 Job Jasita 301.
 Jolivet, R. 410.
 Jomiakov 161, 304.
 Jonatán 244, 246.
 Joram 242.
 Jorge Acropolito 301.
 Jorge de Chipre 302.
 Jorge de Trebizonda 302.
 Jorge Gemistos Plethos 302.
 Jorge Metoquites 301.
 Jorge Moscabaro 301.
 Jorge Paquimeras 301.
 Jorge Scolarios 302.
 Josafat 242.
 José i (patriarca) 272, 300.
 José Bryennios 302.
 José de Metonea 302.
 José de Volokolamsk 160, 302, 303.
 Joselin de París 288.
 Josías 242.
 Josué 240.
 Josué (sacerdote) 244.
 Joviano 254.
 Juan i, San 258, 259.
 Juan ii 258.
 Juan iii 258.
 Juan iv 260.
 Juan v 260.
 Juan vi 260.
 Juan vii 260.
 Juan (antipapa) 262.
 Juan viii 262.
 Juan ix 262.
 Juan x 262.
 Juan xi 264.
 Juan xii 264.
 Juan xiii 264.
 Juan xiv 264.
 Juan xv 264, 265.
 Juan xvi 264.
 Juan xvii 264.
 Juan xviii 264.
 Juan xix 264.
 Juan xxi 268.
 Juan xxii 122, 270, 595.
 Juan xxiii 272.
 Juan i Crisóstomo, San 102, 108, 138, 147, 158, 255, 257, 286, 384, 508, 517, 543, 720.
 Juan ix Jeronnemón 301.
 Juan xi Veccos 301.
 Juan xiii Glykos 302.
 Juan iv de Antioquia 301.
 Juan (Constantinopla) 268.
 Juan Zimices (emperador) 264.
 Juan ii Comneno 266.
 Juan v Paleólogo 270, 271.
 Juan vi Cantacuceno 270, 302.
 Juan vii Paleólogo 272.
 Juan, San 315.
 Juan Argyrópulos 302.
 Juan Bacon 293.
 Juan Buridano 293.
 Juan Calecas 302.
 Juan Capreolo 293.
 Juan Climaco, San 302.
 Juan Cyparisiota 302.
 Juan Damasceno, San 103, 146, 158-160, 230, 261, 287, 333, 362, 374, 517, 543, 640.
 Juan de Bassolis 293.
 Juan de Cornualles 288.
 Juan de España 292.
 Juan de Fécamp 287.
 Juan de Gales 290.
 Juan de Janduno 293.
 Juan de Jerusalén 301.
 Juan de Juanes 186.
 Juan de la Cruz, San 147, 185, 277, 294, 599, 676.
 Juan de la Rochela 290.

Índice onomástico

- Juan de Limoges 291.
 Juan de Montreuil 293.
 Juan de Mont-Saint-Eloi 291.
 Juan de Murrho 230.
 Juan de Parma 290.
 Juan de Plancarpino 269.
 Juan de Pouilly 291.
 Juan de Reading 293.
 Juan de Ripa 293.
 Juan de Ruysbroek 271, 293.
 Juan de Salisbury 287, 288.
 Juan de San Benito 290.
 Juan de San Gilles 289.
 Juan de Torquemada 231, 293.
 Juan de Tour 290.
 Juan de Weerde 291.
 Juan Duns Sco'to 231, 271, 290, 500.
 Juan el Escolástico 119.
 Juan el Solitario 159.
 Juan Escoto Eriúgena 147, 157, 230, 287.
 Juan Eufénicos 302.
 Juan Funeso 301.
 Juan Gerson 293.
 Juan Halgrin de Abbeville 291.
 Juan Hircano 1 246.
 Juan Huss 271, 272, 293.
 Juan Lichtenberger 290.
 Juan Major 293.
 Juan Pagus 291.
 Juan Peckham 290, 292.
 Juan Pointlasne 290.
 Juan Quidort, de París 290.
 Juan Saba Dalyatas 304.
 Juan Zonaras 301.
 Juana de Arco, Santa 273, 498, 670.
 Juana de Chantal, Santa 277.
 Judas Macabeo 244.
 Jugié 161.
 Julián de Halicarnaso 146.
 Julián Pomero 257.
 Juliano el Apóstata 254, 255.
 Julio I, San 254.
 Julio II 164, 274.
 Julio III 274.
 Julio IV 274.
 Julio César 247.
 Jungmann, J. A. 106.
 Junyent, E. 190.
 Justiniano I 120, 138, 164, 173, 258, 259.
 Justiniano II 260.
 Justino, San 100, 104, 133, 134, 150, 251, 253, 285, 409, 428, 492, 584, 585, 660, 717.
 Justino I 256, 259.
 Justino II 258.
 Kaatson 245.
 Kaeppli 507.
 Kant 279, 339, 460.
 Kardec, A. 675.
 Karpovitch, L. 303.
 Kepler 111.
 Keramea, N. 303.
 Kieffer, F. 691.
 Kirschbaum 190.
 Kittel, G. 81.
 Klein, F. 455.
 Kleutgen, J. 295.
 Knox 275.
 Kohler, L. 315.
 Kontones, J. 303.
 Kors 620.
 Kramer, N. 603.
 Kronstadt, J. de 304.
 Künstle, K. 190.
 Kursulas, N. 303.
 Kymenites, S. 303.
 Labasi-Marduk 243.
 Labriolle, P. de 148.
 Lacordaire 229, 278, 295.
 Lacroix, J. 691.
 Lagrange, E. 492, 529.
 Lagrange, M. J. 80-82, 281, 296.
 Lallement, L. 294.
 Lamadrid, R. S. de 129.
 Lamennais 278.
 Lampérez y Romea, V. 190.
 Landón 262.
 Landos, A. 303.
 Lanfranco 230, 288.
 Lapidé, C. a 294.
 Larcher, Ch. 311.
 Lárraga-Lumbreras 238.
 Láscaris 269.
 Laura, B. de 294.
 Lavelle, L. 488.
 Laymann, P. 294.
 Laynez, S. 294.
 Le Bachelet 409.
 Lebreton, J. 82, 454.
 Lebrun, P. 106, 295.
 Leclercq, H. 106.
 Lecomte du Noüy 692.
 Lefébvre 87.
 Lefébvre d'Etaples 294.
 Legazpi 275.
 Legendre, M. 81.
 Leibniz 475.
 Le Hir, 296.
 Lejeune, P. 295.
 Le Fur 600.
 Lemonnier, A. 82, 295.
 Lemos, T. de 294.
 León I, San 119, 145-147, 164, 256, 257, 286.
 León II, San 260.
 León III, San 262.
 León IV, San 262.
 León V 262.
 León VI 264.
 León VII 264.
 León VIII 264.
 León IX, San 264, 594.
 León X 164, 274.
 León XI 276.
 León XII 278.
 León XIII 232, 280, 498; Providentissimus 47, 56, 66, 67, 73, 76; Vigilantiae 65, 66, 79.
 León II (emperador) 256.
 León III el Isáurico 175, 260, 261.
 León IV 260.
 León V el Armenio 262.
 León VI el Filósofo 252.
 Leonardo 183.
 Leoncio (emperador) 260.
 Leoncio de Bizancio 146, 159.
 Lépicier (card.) 296.
 Lepidi, A. 295.
 Le Senne 396, 692.
 Lessius, L. 294.
 Liberio, San 254, 435.
 Licinio 138, 254, 255.
 Liegé, P. A., 19, 227.

Índice onomástico

Ligarides, P. 303.
 Ligorio, San Alfonso
 María de 232, 279, 295.
 Likhudes, J. 303.
 Likhudes, S. 303.
 Lino, San 248.
 Littré 425.
 Lohr, E. 676, 722.
 Loisy 36.
 Lombey, A. de 294.
 Lopatinski, T. 304.
 Lorenzo 256.
 Lorenzo de Poulengy
 291.
 Lossky, N. 161, 304.
 Loyola, San Ignacio de
 275, 294, 671, 676.
 Loysy 36.
 Lozano, S. 238.
 Lubac, H. de 455, 620.
 Lucas de Monte Cornil-
 lon 288.
 Luciano de Antioquia,
 San 138, 141, 285, 433,
 434.
 Lucio I, San 252.
 Lucio II 266.
 Lucio III 268.
 Lucio Cómodo 252.
 Lucrecio 487.
 Ludolfo Cartujano 293.
 Ludovico Pio 263.
 Lugo, J. de 294.
 Luis IX, San 301.
 Luis XVI 279.
 Luis de Blois 275, 294.
 Luis de Granada, Fray
 275, 277, 294.
 Lumbreras, P. 238.
 Lundberg, P. 236.
 Lurçat 189.
 Lutero 275.

 Llorca, B. 148.
 Llovera, J. M. 80.

 Mabillon 295.
 Macario Bulgakov de
 Moscú 160, 304.
 Macario Crisocéfalo 303.
 Macario de Ancira 302.
 Maccono, F. 105.
 Macrino 252.
 Maertens, T. 535.

Magallanes 275.
 Mahoma 115, 259.
 Mahomet II 273.
 Maistre, J. de 278.
 Maldonado, J. de 82, 294.
 Male, E. 187, 190.
 Malebranche 334.
 Malègue 214.
 Malinovski 304.
 Manajem 242.
 Manasés 242.
 Mandonnet 295.
 Manes 475.
 Manfredo 292.
 Mangenot 409, 470.
 Manning (card.) 296.
 Mano 488.
 Manser, G. M., 470.
 Mansi 129.
 Manuel I Comneno 266.
 Manuel II Paleólogo
 270, 302.
 Manuel Calcas 302.
 Manuel de Corinto 303.
 Manuel Malatos 303.
 Marcel, G. 690.
 Marcelino, San 254.
 Marcelo, San 254.
 Marcelo II 274.
 Marcelo de Ancira 435,
 436.
 Marciano, 145, 164, 256.
 Marción 136.
 Marco Aurelio 252, 285.
 Marco Eugénicos 302.
 Marco Polo 269.
 Marcos, San 254.
 Maréchal, J. 295.
 Margarita María, Santa
 276.
 María 243.
 Marino I 262.
 Marino II 265.
 Marin-Sola, F. 238, 295.
 Maritain, J. 488, 606.
 Marmion, C. 295.
 Marrou I 692, 716.
 Marsilio de Inghem 293.
 Marsilio de Padua 293.
 Marsilio Ficino 273.
 Martène, 295.
 Martín I, San 260, 261,
 440.
 Martín IV 270.
 Martín V 272.
 Martín de Abbeville 290.

Martin de Braga, San
 259.
 Martín de Dacia 292.
 Massillon 279, 295.
 Masson, I. le 295.
 Massoulié, A. 294.
 Masure, E. 568, 606.
 Matatías 244.
 Mateo Blastaros 302.
 Mateo Cantacuceno 270,
 302.
 Mateo de Aquasparia
 290.
 Mateo Kojestor Ange
 Panareto 302.
 Matisse 189.
 Mattioli 518.
 Mauricio 258.
 Mauricio, San 255.
 Mauricio de Port 293.
 Maximiano (emperador)
 254.
 Maximino 254.
 Maximino de Tracia
 252, 285.
 Máximo Confesor, San
 146, 159, 259, 286, 302,
 440, 612, 617.
 Máximo Crisoberges
 302.
 Máximo del Peloponeso
 303.
 Máximo el Griego 160,
 303.
 Máximo Margunios 303.
 Máximo Planudas 302.
 Medina, B. de 294.
 Medvedev, S. 304.
 Melanchthon 275.
 Melania, Santa 255.
 Melecio Pigas 303.
 Melitón 253.
 Melquíades, San 254.
 Mena 186.
 Menéndez y Pelayo, M.
 281.
 Meniates, E. 303.
 Mercati 123.
 Mercier (card.) 296.
 Mersch, E. 226, 507.
 Mesrob 156, 286.
 Metodio, San 263.
 Méton 112.
 Meunier, Dom 517.
 Michel, A. 40.
 Migne 148.

Índice onomástico

- Migne, P. 296.
Miguel I 262.
Miguel II el Tartamudo 262.
Miguel III el Beodo 262.
Miguel IV 264.
Miguel V 264.
Miguel VI 264.
Miguel VII 266.
Miguel VIII Paleólogo 164, 268, 301.
Miguel I Cerulario (patriarca) 265, 301.
Miguel IV 269.
Miguel Acominak 301.
Miguel Ángel 184, 275, 596.
Migueléiz 129.
Miguel Glykas 301.
Miguel Parapinacio 266.
Miguel Psellus 301.
Miguel Scot 292.
Milton 277, 708.
Minucio Félix 253.
Miqueas 242.
Miró 189.
Moehler, J. A. 25, 41, 296.
Moghila, P. 303.
Moisant 409.
Moisés 240, 241.
Moisés de Korena 286.
Molina 232, 277, 294.
Molinos, M. 176, 295.
Monsabré, J. M. 295.
Montandon, G. 565.
Montano 36.
Montañés 186.
Montfaucon 295.
Montfort, San Luis G. de 276, 295.
Morales, L. de 184.
Mounier, 692.
Mouroux, J. 566, 606, 691.
Mura, 507.
Muratori 253.
Murillo 186, 277, 498.
Nabónides 243.
Nabopolasar 243.
Nabucodonosor 243.
Nácar 80, 409, 522, 535.
Nadab 242.
Nahum 242.
Napoleón III, 279.
Natán 242.
Natanael de Kiev 304.
Necao II 243.
Nectario de Jerusalén 303.
Nehemías 244.
Nemesio de Éfeso 604.
Neófito el Recluso 301.
Neriglisor 243.
Nerón 248.
Nerva 250.
Nerval, G. de 702.
Nestorio 141, 145, 164, 256, 257, 286.
Neumayer 507.
Newman, J. H. (card.) 70, 279, 296, 517, 593.
Newton 277, 463.
Nicéforo (emperador) 262.
Nicéforo (patriarca) 263.
Nicéforo Blemmida 301.
Nicéforo Botoniato 266.
Nicéforo Calixto Xantopulos 302.
Nicéforo Greforas 302.
Nicéforo Focas 264.
Nicetas Acominak 301.
Nicetas de Constantino-
pla 301.
Nicetas de Maronea 301.
Nicetas de Remesiana 286.
Nicetas Seides 301.
Nicetas Stezatos 301.
Nicolás 410.
Nicolás I, San 262.
Nicolás II 264.
Nicolás III 268.
Nicolás IV 270.
Nicolás V 272.
Nicolás Cabasilas 302.
Nicolás de Amiens 287.
Nicolás de Bulgaria 303.
Nicolás de Cusa, 293.
Nicolás de Hidronte 301.
Nicolás de Lisieux 291.
Nicolás de Lyra 290.
Nicolás de Methon 307.
Nicolás de Nonancour 291.
Nicolás de Pressoir 291.
Nicolás de Tournai 291.
Nicolás Oresme 293.
Nicolás Trivet 293.
Nicon de Moscú 304.
Nifón de Novgorod 303.
Nilo Cabasilas 302.
Nilo Damylas 302.
Nilo de Rodas 302.
Noeto 135, 429.
Norberto, San 267, 288.
Novaciano 136, 252, 430.
Nygren 325.
Ocozias 242.
Octavio Augusto 247.
Odoacro 257.
Odón, San 265.
Odón de Soissons 288.
Odón de Tournai 288.
Olga 265.
Olier 276, 295.
Olivier 290.
Ollivier, M. J. 295.
Omar 259.
Omri 242.
Oppenheim, L. 106.
Orchard, B. 81.
Orellana 275.
Orígenes 137, 139, 141, 142, 253, 285, 432, 497, 499, 517, 543, 588, 589, 612, 668, 711, 719, 720.
Oriol, San José 277.
Ortigueas, Ed. 41.
Oseas, 242, 316, 317, 325.
Osty 80.
Osuna, Fr. 294.
Otmán 260.
Otón 248.
Otón I el Grande 265.
Ovidio 526.
Pablo, San 248, 249.
Pablo de la Cruz, San 295.
Pablo de Samosata 252, 429, 433, 436.
Pacomio, San 255.
Pacomio Rhusanos 303.

Índice onomástico

- Padres (de la Iglesia) 328, 329, 333, 353, 357, 362, 369, 371, 374, 378, 383, 384, 390, 396, 427, 428, 439, 463, 479, 496, 502, 508, 517, 568, 594, 714, 716; P. apologistas 427, 428, 717; P. apostólicos 583, 585; P. bizantinos 511; P. capadocios 334, 383, 438, 613; P. del desierto 671; P. griegos 360, 362, 366, 371, 440, 446, 508, 517; P. latinos 360, 367, 409, 439, 508, 517, 633.
- Paissac, H. 327.
- Pallotini 123.
- Panteno, San 137, 285.
- Papadopolis, N. C. 303.
- Papafilos, T. 303.
- Pariense, A. 303.
- París, I. de 294.
- Parménides 356.
- Pascal, B. 214, 277, 331, 369, 370, 373, 393, 401, 502.
- Pascasio (diácono) 505.
- Pascasio Radberto 263, 287.
- Pascual (antipapa) 260.
- Pascual I, San 262.
- Pascual II 266.
- Pascual III 268.
- Passaglia 296.
- Passerat, P. 296.
- Patricio, San 257.
- Patuzzi, J. V. 294.
- Paulino de Nola, San 286.
- Paulo I, San 260.
- Paulo II 272.
- Paulo III 164, 274, 275.
- Paulo IV 274.
- Paulo V 276.
- Pecaj, 242.
- Pecajya 242.
- Pedro, San 132, 248, 249, 415, 495, 516.
- Pedro I el Grande 160, 277, 279, 304.
- Pedro Abelardo 214, 218, 230, 266, 287, 288.
- Pedro Auriol 290.
- Pedro Canisio, San 275.
- Pedro Cantor 288.
- Pedro Comestor 219, 288.
- Pedro Crisólogo, San 147, 517.
- Pedro Damián, San 147, 230, 265, 288, 517.
- Pedro de Ayllly 293.
- Pedro de Alvernía 291.
- Pedro de Antioquía 301.
- Pedro de Bar 291.
- Pedro de Blois 288.
- Pedro de Candia 293.
- Pedro de Capua 291.
- Pedro de Celis 287.
- Pedro de Courtenay 268.
- Pedro de Falco 290.
- Pedro de Inglaterra 290.
- Pedro de Irlanda 292.
- Pedro de Lamballe 291.
- Pedro de Limoges 291.
- Pedro de Poitiers 288, 290.
- Pedro de Saint - Omer 291.
- Pedro de Tarantasia 290.
- Pedro el Venerable 267, 288.
- Pedro Gallego 292.
- Pedro Lombardo 217, 218, 219, 220, 221, 230, 267, 269, 288.
- Pedro Nolasco, San 269.
- Pedro Olivi 595.
- Pedro Paludano 293.
- Pègues, T. 295.
- Pèguy, C. 690.
- Peillaube, E. 238.
- Pelagio 256, 614.
- Pelagio I 258.
- Pelagio II 258.
- Pératé 516.
- Pérez Muñiz, F. 410.
- Périer, E. 527.
- Perinelle 410.
- Perrone 161.
- Perpetua, Santa 253.
- Perreyve, H. 296.
- Pertinax 252.
- Petau, D. 232, 276, 294, 500.
- Peterson 87.
- Petit, Fr. 473.
- Petitot 295.
- Philippe, M. D. 623.
- Pie (card.) 296.
- Pillet 124.
- Pinard 470.
- Pinard de la Boulaye 295.
- Piny, A. 294.
- Pío I, San 250.
- Pío II 272.
- Pío III 274.
- Pío IV 123, 274.
- Pío V, San 123, 147, 274, 275.
- Pío VI 278.
- Pío VII 278.
- Pío VIII 278.
- Pío IX 79, 164, 278.
- Pío X, San 280; *Pasce- di* 56; *Bula Arduum* 124; *Motu Proprio Inter Pastoralis* 191, 195.
- Pío XI 89, 154, 280; *Studiorum ducem* 79; *Casti connubii* 280; *Quadragesimo anno* 280; *Divini Redemptoris* 280; *Mit brennender Sorge* 280.
- Pío XII 280, 385; *Dogma de la Asunción* 28, 280; *Humani generis* 39; *Divino Afflante* 47, 56, 60, 64, 66, 73, 75, 79; *Mediator Dei* 88, 189, 191, 195, 203.
- Pipino 104, 193.
- Pirot, L. 81.
- Pitágoras 581.
- Pitra, J. B. (card.) 296.
- Pizarro 275.
- Platón 349, 361, 368, 371, 389, 395, 462, 474, 587, 590.
- Plotino 462, 475, 476.
- Pole, R. 294.
- Policarpo, San 132, 134, 251, 285, 390, 427.
- Pompeyo 246, 247.
- Ponciano, San 135, 252, 285.
- Postius, J. 129.
- Pothier, J. 206.
- Potthast 129.
- Poulain 280, 295.
- Poucel, V. 606, 691.
- Prado, S. 80.

Índice onomástico

- Prado, N. del 295.
 Prat, F. 82.
 Práxeas 135, 136, 429.
 Prevostino 291.
 Prisciliano 595.
 Probo, 252.
 Procksch 317, 526.
 Proclo 145.
 Procopovich, T. 160, 304.
 Prócoro Cydonio 302.
 Próspero de Aquitania 144, 257.
 Próspero de Reggio Emilia 292.
 Proudhon 278.
 Prudencio 179, 257.
 Pseudo - Dionisio 482, 499, 663.
 Puech, A. 148.
 Pupieno 252.
 Puvis de Chavannes 188.
- Quesnel 276.
- Rabano Mauro 230, 263, 287.
 Rabeau, G. 238.
 Racine 487.
 Radivilovski, A. 304.
 Raes, A. 106.
 Rafael 186, 275.
 Raimundo de Peñafort, San 122, 269.
 Raimundo Guilha 290.
 Raimundo Lulio 271, 292.
 Raimundo Rigaud 290.
 Raimundo Romani 290.
 Ramberto dei Primadizzi 293.
 Ramirez, S. 238.
 Ramsés III 243.
 Rancé 277.
 Ranulfo de Homblières 291.
 Rasín I 243.
 Rasín II 243.
 Raúl de Hotot 291.
 Ravignan, F. de 295, 463.
 Recaredo 259.
 Regatillo, E. 129.
 Regino de Prüm 120.
 Régnon, Th. de 295, 454.
- Reigada, I. M. 455.
 Rembrandt 186, 277.
 Remigio de Auxerre 287.
 Renán 36, 280.
 Renard, R. G. 691.
 Reni 186.
 Retailleu, M. 455.
 Ribera 186.
 Ribet 676.
 Ricardo de Clapwell 292.
 Ricardo de Mediavilla 290.
 Ricardo de Middletown 292.
 Ricardo de San Lorenzo 291.
 Ricardo de San Víctor 230, 288.
 Ricardo Rufo 292.
 Ricciotti, G. 81, 82.
 Richter 122, 702.
 Riesenfeld, H. 233, 236.
 Rivière 512.
 Robert, A. 81, 531.
 Roberto (Constantinopla) 268.
 Roberto Bacon 292.
 Roberto de Courçon 289, 290.
 Roberto de Melun 288.
 Roberto de Sorbon 291.
 Roberto el Píadoso 265.
 Roberto Grosseteste 292.
 Roberto Holkot 293.
 Roberto Kilwardby 292.
 Robespierre 279.
 Roboam 242.
 Rodin 467.
 Rodríguez 276.
 Rodríguez, San Alfonso 294.
 Rogerio Bacon 269, 271, 292.
 Rogerio Marthon 292.
 Rojo del Pozo, A. 106.
 Roland-Gosselin, M. D. 295.
 Rolando 261.
 Rolando de Cremona 289.
 Roldán, Alejandro 565.
 Romano 290.
 Romano (papa) 262.
 Romano I (emperador) 262.
- Romano II 264.
 Romano III 264.
 Romano IV Diógenes 266.
 Romeu 290.
 Romualdo, San 265.
 Roothaan, J. 295.
 Roscelin 287.
 Rossi, J. B de 296.
 Rouault 189.
 Rousseau, J. B. 294.
 Rousseau, J. J. 279.
 Rousselot 233, 295.
 Royo Marin, A. 455.
 Rubens 186, 277.
 Ruffini (card.) 566.
 Rufino 140, 141, 142.
 Ruinart 295.
 Ruiz Bueno, D. 148, 409.
- Ruperto de Deutz 288.
 Sabelio 135, 252, 429.
 Sabiniano 258.
 Saci, Maestro de 295.
 Sagnard, F. 41.
 Sahak el Grande 286.
 Sahlin 237.
 Saintrain, P. 516.
 Saint-Seine, De 565.
 Saladino 269.
 Salaverri, J. 41.
 Sales, San Francisco de 68, 69, 276, 277, 295, 671.
 Salmanasar II 243.
 Salmanasar III 243.
 Salmanasar IV 243.
 Salomón (rey) 242.
 Salomón (teólogo) 290.
 Samsi-Adad 243.
 Samuel 242.
 San Sansón, J. de 294.
 Sánchez, T. 294.
 Sánchez Aliseda, C. 106.
 Santiago Baradés 259.
 Santiago de Ascoli 290.
 Santiago de Dinant 291.
 Santiago de Lausana 293.
 Santiago de Thérines 292.
 Santiago el Mayor 249.
 Santiago el Menor 249.
 Santiago Fournier 292.

Índice onomástico

Santo Tomás, J. de 222, 272, 276, 294, 455.
 Sargón II 243.
 Saturnino 251.
 Saturnino de Tolosa, San 267.
 Saudeau, Mons. 296, 676.
 Saúl 242.
 Sauras, E. 507.
 Sauvé, Ch. 296, 517.
 Savonarola 273, 293.
 Saxe, M. de 106.
 Scoto Eriúgena 145, 157, 230, 287, 356.
 Scheeben, M. J. 214, 233, 238, 296, 455.
 Schmidt 577.
 Schmitt 295.
 Schopenhauer 462.
 Schuster (card.) 81, 106.
 Schwalm, M. B. 295.
 Schwalm, P. 507.
 Sebastián, San 255.
 Sedecías 242.
 Ségur, Mons. de 296.
 Seleuco I Nicátor 245.
 Seleuco IV Filopátor 245.
 Selim I 274.
 Selum 242.
 Senaquerib 243.
 Séneca 581.
 Septimio Severo 252, 285.
 Serafín de Sarov, San 304.
 Serapión de Thmuis 103, 107, 133, 139.
 Sergio, San 260.
 Sergio II 262.
 Sergio II (patriarca) 301.
 Sergio III 262.
 Sergio IV 264.
 Serpillanges, A. D. 238, 295, 410, 459, 470, 488, 659, 676.
 Servet, M. 275.
 Severino 260.
 Severo de Antioquía 102, 146, 154, 304.
 Shakespeare 277.
 Shashang I 243.
 Siberto de Beck 292.
 Silverio, San 258.

Silvestre I, San 254.
 Silvestre II 264, 287.
 Silvestre III 264.
 Silvestre IV 266.
 Silvestre de Ferrara 275, 293.
 Simaco, San 256.
 Simeón 304.
 Simeón de Tesalónica 302.
 Simeón II 301.
 Simón 246.
 Simón de Corbie 292.
 Simón de Lens 290.
 Simón de Tournai 288, 290.
 Simón Inglés 292.
 Simplicio, San 256.
 Siricio, San 119, 254.
 Sisinio 260.
 Sisinio II (patriarca) 301.
 Sitnianovitch, S. P. 304.
 Siwek, P. 488.
 Sixto, San 250.
 Sixto II, San 252.
 Sixto III, San 256.
 Sixto IV 272.
 Sixto V 147, 276.
 Skarga, P. 294, 303.
 Slavynetski, E. 304.
 Smerdis el Sabio 243.
 Smotritski, M. 303.
 Sócrates 245.
 Sófoles 245.
 Sofonías 242.
 Sofronio de Jerusalén, San 286, 517.
 Solages, Mons. B. de 565.
 Solans 105.
 Solimán 271.
 Soloviev, V. 161, 304.
 Sotero, San 252.
 Soto, D. 232, 294.
 Soto, P. de 294.
 Stemmueller, J. 80.
 Stephenson 279.
 Stolz, A. 620.
 Strabo 543.
 Straubinger, J. 80.
 Suárez, F. 275, 277, 294, 500, 509.
 Sugerio 178, 180, 267.
 Suhard 410.
 Sukhanov 304.

Suñol, Dom 193.
 Supululama 241.
 Surin 676.
 Suso, E. 271, 293.
 Sutter 676.
 Syrigos, M. 303.
 Tabremón 243.
 Taciano 133, 374, 409.
 Tácito 252.
 Taille, M. de la 295.
 Tai-Tsong 259.
 Tamerlán 271.
 Tanquerey, A. 296.
 Tarasio, San 517.
 Tardif 129.
 Tarrise, Dom 295.
 Taulero 271, 293, 517.
 Taxil, L. 676.
 Taymans d'Eypernon, F. 455.
 Telepinu 241.
 Telesforo, San 250.
 Teodora (s. IX) 175, 262, 263.
 Teodora (s. XI) 264.
 Teodoreto de Ciro 138, 141, 145, 164, 440, 508.
 Teodorico 266.
 Teodorico de Chartres 287.
 Teodoro (antipapa) 260.
 Teodoro I 260.
 Teodoro II 262.
 Teodoro II Láscaris 301.
 Teodoro Abukara 287.
 Teodoro Agalianos 302.
 Teodoro Balsamon 301.
 Teodoro de Mopsuesta 102, 138, 141, 155, 164, 286.
 Teodoro Estudita, San 160, 262, 287.
 Teodosio I 139, 154, 163, 173, 254, 255, 437.
 Teodosio II 120, 164, 256.
 Teodosio III 260.
 Teodosio de las Criptas, San 303.
 Teodoto 135, 429.
 Teodulfo de Orleans 120, 177.
 Teófanos III de Nicea 302.

Índice onomástico

- Teófanos el Recluso 304.
 Teófanos Kerames 301.
 Teofilacto 301.
 Teófilo (emperador) 262.
 Teófilo de Alejandria 141.
 Teófilo de Antioquia San 133, 253, 285, 409, 428, 431.
 Teofrasto 429.
 Teoriano 301.
 Teresa de Jesús, Santa 277, 294.
 Teresa del Niño Jesús, Santa 281, 485.
 Ternovski, P. 304.
 Tertuliano 29, 135, 136, 137, 150, 152, 253, 285, 333, 353, 378, 430, 437, 438, 585, 586, 590, 591, 717.
 Thierry 290.
 Thils, G. 566.
 Thomassin 232, 295.
 Tiberio 248.
 Tiberio II 258.
 Tiberio III 260.
 Tiépolo 187.
 Tiglatpileser I 243.
 Tiglatpileser II 243.
 Tiglatpileser III 243.
 Timoteo I 304.
 Tintoretto 186.
 Tito 248, 249.
 Tixeront, J. 148, 296.
 Tolomeo 536.
 Tolomeo I 245.
 Tolomeo VI 245.
 Tolomeo VII 247.
 Tolomeo VIII 247.
 Tolomeo de Luca 292.
 Tomás Becket, Santo 288.
 Tomás Bradwardine 293.
 Tomás de Aquino, Santo 86, 87, 94, 143, 147, 159, 190, 214, 219-227, 229, 231, 232, 238, 269, 271, 290-292, 336, 354, 410, 441, 446, 455, 464-467, 469, 481, 492, 500, 502, 504-507, 511, 516, 530, 531, 536-538, 540-544, 557, 558, 564, 568, 593, 597, 602, 604, 613, 615-617, 659, 689, 691.
 Tomás de Bailley 291.
 Tomás de Edesa 304.
 Tomás de Estrasburgo 293.
 Tomás de Kempis 293.
 Tomás de Sutton 293.
 Tomás de Villanueva, Santo 293.
 Tomás de Vio Cayetano 222, 232, 275, 293.
 Tomás de Wilton 291.
 Tomás de York 292.
 Tomás Gallus 291.
 Tomás Moro, Santo 275, 293, 294.
 Torras y Bages, Mons. 296.
 Touzard 492.
 Trajano 250.
 Tremblay (O de París), J. de 294.
 Tricot, J. 81.
 Trinidad, F. de la 294.
 Tronson, L. 295.
 Tse Houang-ti 245.
 Tuptalo, D. 304.
 Tutaliya II 241.
 Tuya, M. de 80.
 Typaldos, M. 303.
 Urbano I, San 252.
 Urbano II 266.
 Urbano III 268.
 Urbano V 270.
 Urbano VI 270.
 Urbano VII 276.
 Urbano VIII 276.
 Urdaneta 275.
 Uriel 498.
 Ursino 254.
 Usuardo 108.
 Vacant 410.
 Valencia, G. de 294.
 Valente 254, 437.
 Valentín 262.
 Valentiniano I 254.
 Valeriano 252, 285.
 Valery 442.
 Vallgornera, T. 294.
 Van den Eynde, D. 41.
 Van Eyck 183.
 Vasco de Gama 273.
 Vaughan, D. 676.
 Vázquez, G. 232, 294.
 Vega, L. de 277.
 Velázquez 277.
 Vendrell 105.
 Verger, J. de (de Saint Cyran) 295.
 Vermeersch Creusen 129.
 Veronés 187.
 Verrié, F. P. 168.
 Vespasiano 248.
 Vianney, San Juan B. 279.
 Viard, A. 623, 624.
 Vicente de Lerins, San 37, 131, 144, 286.
 Vicente de Paúl, San 277, 295.
 Vicente Ferrer, San 273.
 Victor, San 135, 252, 429.
 Victor II 264.
 Victor III 266.
 Victor IV 266.
 Victorino 438.
 Vigilio 258.
 Vignola 185.
 Vigouroux, F. 80, 296.
 Virgilio 247.
 Vischer, W. 236.
 Vitaliano, San 260.
 Vitelio 248.
 Vives 190.
 Vladimiro 265.
 Voltaire 279.
 Vonier, A. 295, 455, 516.
 Von Le Fort, G. 691.
 Vosté, J. M. 296.
 Watteau 187.
 Wesley 278.
 Weber, Mons. 488.
 Welty, E. 691.
 Wicleff, J. 271, 272, 293, 642.
 Wilpert, J. 190.
 Willam, F. M. 82.
 Wiseman (card.) 296.
 Xiberta, B. 238.
 Yavorski, E. 160, 304.
 Yolanda 268.
 Yvo de Caen 290.

Índice onomástico

Zacarías 242, 422, 495, 516.	Zigliara, T. (card.) 295.	Zósimo, San 256.
Zacarías, San 260.	Zimri 242.	Zubiri 410.
Zenón 256, 257.	Zoe 264.	Zurbarán 186.
	Zorobabel 242, 244.	Zwinglio 275.

ÍNDICE ANALÍTICO DEL LIBRO PRIMERO

- APÓSTOLES:** predicación de los Apóstoles (véase *Predicación apostólica*); era apostólica 23; tradiciones apostólicas 24, 25, 27, 71, 72; Cánones de los Apóstoles 119; Doctrina de los Doce Apóstoles (*Didajé*) 119, 132; Símbolo de los Apóstoles: 149, 150.
- ARTE CRISTIANO:** testimonio y educación de la fe 165-166; historia del arte cristiano 168-189; simbolismo 168, 169, 173; simbología mística del color 174; y teología 172, 173; y liturgia 189.
- AUTORES SAGRADOS:** instrumentos de la palabra de Dios 46-48; influencia divina 48, 49, 51; inerrancia (véase *Inerrancia*).
- AUTORIDAD:** de la Escritura 26, 27; del Papa 31 32; de los concilios, 31, 32; de las encíclicas 38; de los decretos apostólicos 38; del canon escriturario 45, 46; de la palabra de los profetas 53, 54; de la Iglesia en la interpretación de la Escritura y en la formación del canon escriturario 65-69; véase también *Infalibilidad*.
- BIBLIA:** regla para la lectura de la Biblia 28, 29; inspiración y redacción 46, 47; la Biblia, obra de Dios únicamente 48; forma literaria 52; carácter *actual* de la palabra de Dios en la Biblia 53, 54, 56; progreso de la revelación y pedagogía de la Biblia 61, 62; antropomorfismos de la Biblia 62; la Biblia en la teología de los Padres de la Iglesia 215, 216; véase asimismo *Escritura, A.T., N.T., Palabra de Dios, Revelación*.
- CALENDARIO ECLESIAÍSTICO:** 110-111, 115.
- CANON DE LAS ESCRITURAS:** constitución 45, 46; razones de su constitución 66, 68, 69; extensión 69, 70, 71.
- CANTO:** doctrina de santo Tomás 190; valor del canto en la Encíclica *Mediator Dei* 191; canto ambrosiano 193; canto gregoriano y otros cantos litúrgicos 194; valor religioso del canto 196, 199, 201; eficacia y práctica 196, 197; riqueza teológica y espiritual 198, 199; y Escritura 202; límite y desigualdad de su poder expresivo: 203, 204.
- CATEQUESIS DE LOS PADRES:** San Cirilo de Jerusalén 102, 140; Teodoro de Mopsuesta 102; San Ireneo 134; San Gregorio Niseno 140; San Ambrosio 142.
- CISMA:** causas de los cismas 135; cismas de las Iglesias de oriente 154-161.
- COMUNIDAD CRISTIANA:** su papel en la iniciación al conocimiento de las Escrituras 64, 65; el Espíritu Santo presente en la comunidad cristiana 29; y fe 69.
- CONCIENCIA DE LA IGLESIA:** y tradición 24, 26, 32; criterio de la conciencia de la Iglesia 30, 38; y desarrollo del dogma 36.
- CONCILIOS:** infalibilidad del Concilio ecuménico 31, 32; y Escritura 26, 65, 79; y definición de los dogmas 32; y fe del creyente 33; y canon escriturario 45, 65, 67, 69; y liturgia 90, 91, 105; y derecho canónico 122, 124; actividad conciliar que cristaliza en reglas de derecho canónico 119, 122.
- CONCILIOS ECUMÉNICOS:** lista 163, 164; Calcedonia 119, 145, 146, 151, 154, 154, 256; Constanza 272; Constantinopla I 119, 151, 163, 254; Constantinopla II 141, 164, 258; Constantinopla III 164, 260; Constantinopla IV 164, 262; Éfeso 119, 145, 154, 164, 256, 286; Ferrara-Florenia 122, 164, 272, 273, 302; Letrán I 164, 260, 266; Letrán II 164, 266; Le-

trán III 164, 268; Letrán IV 164, 268; Letrán V 122, 164, 274; Lyon I 122, 164, 268; Lyon II 164, 268; Nicea I 112, 113, 119, 139, 141, 151, 163, 164, 254, 285; Nicea II 160, 164, 262; Trento 26, 27, 41, 46, 65, 66, 67, 69, 91, 105, 122, 163, 164, 229, 274; Vaticano 26, 31, 32, 33, 34, 46, 65, 67, 75, 79, 123, 124, 163, 164, 229, 280; Vienne 122, 164, 270.

CONCILIOS PARTICULARES: África 46, 119; Ancira 119; Antioquía, 252; Aquisgrán 262; Arles 254; Barcelona 264; Basilea 122; Cartago 119, 252; Dióspolis 256; Elvira 254; Francfort 262; Gangra 119; Jerusalén 248, 256, 276; Neocesarea 119; Niza 264; Orange 144; Pisa 122; Provenza 119; Roma 252, 266; Sárdica 119, 254; Sens 266; Soissons 266; Toledo 258; Troyes 266; Trulló 260.

CREDO: y tradición 23; Símbolo de los Apóstoles 149, 151; triple interrogación bautismal 150; Símbolo de Nicea 151; Símbolo de San Atanasio 151.

CRISTO: revelación de Dios 21, 29; y la Iglesia (véase *Iglesia*); y tradición (véase *Tradición*); fe en Cristo (por las Escrituras 51, en su resurrección 54); errores cristológicos 135; cristología de San Atanasio 139, de San Gregorio Nacianceno 140; véase también *Misterio de Cristo*, *Verbo*, *Palabra de Dios*.

CUERPO MÍSTICO: y palabra de Dios 27; en la teología rusa del s. XIX 30; y liturgia 90; véase también *Iglesia*.

DERECHO CANÓNICO: historia de la constitución del Derecho canónico 118, 122; bularios 123; oficios, tribunales, congregaciones romanas 123; concordatos 123; Código de Derecho Canónico 124 y ss.

DIOS: y la revelación 20, 21, 22; presencia de Dios en el A.T. 22; en el N. T. 22; designios de Dios 21, 22, 30; acción divina sobre el autor inspirado 48, 51; manifestación divina en la Escritura 49, escatológica 21, de su voluntad 34; interpelación de Dios 22; misterio de Dios 34 (véase

Misterio); palabra de Dios (véase *Palabra de Dios*).

DOGMA: y vida de la Iglesia 27; actividad dogmática y regla para su uso 32; multiplicidad de dogmas 34; naturaleza del dogma 34; su formulación 34; y sistemas filosóficos 36; desarrollo del dogma y no evolución 36, 37; intento de explicación racional del dogma en el s. III 135; jerarquía de los dogmas 213.

ENCÍClicas: eco de la enseñanza de la Iglesia 31; modo de enseñanza del Papa y del magisterio 37; su finalidad 37; criterios de su autoridad 38.

ENSEÑANZA: de la Iglesia 22; del magisterio 32; del Papa 37; de los obispos 39; escrituraria y teológica de Orígenes 137; de los libros sagrados 49, 51, 52, 61; discernimiento en la enseñanza de la Biblia 57; de la Iglesia y derecho canónico 126.

ESCRITURA: autoridad de la Iglesia 26, 27; y tradiciones 27; y tradición viviente 72, 77; y herejías 28; lectura de la Escritura 29, 66; su necesidad 29, 73, 74, 76, 77, 78; Dios, autor de la Escritura 28, 51, 75; inspiración y redacción 46, 47; palabra inspirada y eficaz 48, 49, 50, 53; enseñanza y poder de sugestión 52; actualidad permanente de la Escritura 54; inerrancia (véase *Inerrancia*); sentido literal y sentido espiritual 62, 63; discernimiento por la fe de la comunidad; interpretación del magisterio 66; extensión del depósito escriturario 69, 70; y predicción apostólica 71; su puesto en el pensamiento cristiano 74, 80; y teología 75, 223; y liturgia 90, 92; comentarios de los Padres de la Iglesia 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 147.

ESPÍRITU SANTO: alma de la Iglesia 23, 25, 26; y Escrituras 27; espíritu de verdad y unidad en la Iglesia 31; su influencia en el escritor sagrado 46, 48, 49; doctrina del Espíritu Santo en el montanismo 136; teología, en San Atanasio 139, en San Basilio de Cesarea 140, en San Gregorio Nacianceno 140; en fórmulas trinitarias de los Símbolos; y la

Índice analítico del libro primero

- Iglesia de Bizancio 158; y liturgia 202.
- FE: a la palabra de Dios 22; transmitida por la tradición 23, 27, 84; de la Iglesia 23; objeto de la fe 28; y Escritura 26, 27, 28, 29; infalibilidad de la fe 30; criterios de fe 31, 32; dogmas "de fe" 32; afirmaciones de fe y analogía de la fe 33, 34; enseñanza de fe en las encíclicas 37, 38; fe de la comunidad y Escritura 64, 65; y magisterio 117; fe de Nicea 139; fórmulas de fe: símbolos (véase *Credo*); e inteligencia 212, 213; y teología 213; objetivo de la Iglesia 214.
- FIDELIDAD: en la aceptación de la verdad 20; a la palabra 20; de la Iglesia 23.
- FILOSOFÍA: acogimiento de la Filosofía griega en los apologistas 133; y Cristianismo en San Justino 133; de San Agustín 143.
- GNOSIS: en qué consiste 134; refutación en San Ireneo 134; cristiana de Clemente de Alejandría 137.
- GRACIA: y Escritura 50-52; de fe 212.
- HEREJÍAS: mala interpretación de la Escritura 20; y concilios 32; y desarrollo del dogma 36, 37; relaciones con los herejes reguladas por el Derecho canónico 120; y Padres de la Iglesia 131; modalismo 135; montanismo 136; narnonismo 136; nestorianismo 145; monofisismo 145, 146; iconoclasia 160.
- HIPÓSTASIS: su noción en San Atanasio 140; en San Basilio 140; en San Cirilo de Alejandría 145; en el Concilio de Éfeso y de Calcedonia 145; en Leoncio de Bizancio 146.
- HISTORIA: influencia de la historia sobre el desenvolvimiento del dogma 36, 37; enseñanzas de la historia sagrada 53, 54; inerrancia de la Biblia (véase *Inerrancia*); nexo entre la revelación y los acontecimientos históricos; del Derecho canónico 118-152; del arte cristiano 168-189; y canto gregoriano 194, 195; sentido de la historia sagrada en los Padres de la Iglesia 216; y *Suma teológica* 224, 225.
- IGLESIA: lugar y testimonio de la Palabra de Dios 23, 27, 30, 35; y potestad de interpretación de la Escritura 28, 65; obra de Cristo 30, 31; definición 30, 117; docente y discente 30; e infalibilidad 118; y magisterio 31; actividad dogmática 32; y canon escriturario 76-79; y liturgia 84, 89; poderes de la Iglesia 118 (véase *Derecho canónico*); y poder civil 120; autoridad de la Iglesia romana en San Ireneo 134; Padres de la Iglesia (véase *Padres de la Iglesia*); doctores 147; diferentes iglesias 101, 160 (véase asimismo *Cisma*); y canto gregoriano 195; y trabajo teológico 228.
- INERRANCIA: de la palabra de Dios en la Biblia 56, 57; en cuanto a los hechos naturales 57, 58; en materia histórica 58; en el problema de las fuentes utilizadas por un escritor sagrado 58, 59; en el problema de los géneros literarios.
- INFALIBILIDAD: de la comunidad y magisterio jerárquico 31; del Papa 31; del escritor sagrado 48; de interpretación de las Escrituras 65-68.
- INSPIRACIÓN DE LOS LIBROS SANTOS: carisma de inspiración 28; en qué sentido hay que entenderla 46, 47; relaciones de causalidad entre Dios y el escritor sagrado 47, 48; naturaleza psicológica de la inspiración 48; acción sobre la inteligencia y la voluntad del inspirado 49-51; objeto de la inspiración 49; efectos de la inspiración 51-53; lo que distingue un libro inspirado de los otros libros 50.
- INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA: por el magisterio eclesiástico 65, 68; individual 66; y tradición 72.
- LITURGIA: teología y liturgia 83, 88-89; naturaleza de la liturgia 84, 85-87; definición 87; liturgia, didascalia de la Iglesia 89; valor y utilización de los datos litúrgicos en teología 90, 91; diferentes liturgias 90, 91;

Índice analítico del libro primero

- "superioridad" de la liturgia romana 91, 104, 105; interpretación litúrgica de los textos escriturarios 92, 93; puesto de la liturgia 93; elementos de la liturgia 95-98; estructuras litúrgicas 98-100; desarrollo de la liturgia 100-105; liturgias orientales 101-103; liturgias occidentales 103-105; libros litúrgicos 108, 109; tablas de los ritos y lenguas litúrgicas 109, 110; y fórmulas de fe 149, 151; y canto 191-195; oficio religioso 192; texto litúrgico y Escritura 202.
- MAGISTERIO:** Magisterio ordinario y universal 31, 37; Magisterio extraordinario 32; y dogma 33; del Papa 38; de los obispos 39; y potestad de interpretación de las Escrituras 65, 66; e iniciativa individual en el estudio de la Escritura 66, 79; y controversias teológicas 79; y liturgia 80.
- MISTERIO:** de salvación y liturgia 85, 86, 87, 88; en San Atanasio 139; nuevo aspecto del misterio y nuevos dogmas 36.
- MISTERIO DE CRISTO:** Humanidad 21; Palabra de Dios 21, 22; testimonio apostólico 22, 27; dogma 33; en la teología de los Padres de la Iglesia 216.
- PADRES DE LA IGLESIA:** testigos de la tradición 31, 131; testigos de la fe de las primeras generaciones cristianas 132; apologistas del s. II 133, 134; gnósticos del s. II 134; teólogos del s. III 135-138, del s. IV 138-144, del s. V 144-147; Padres griegos en occidente y Padres latinos en el mundo bizantino 158; teología de los Padres de la Iglesia 215, 216; y sentido histórico 215, 216; escritos de los Padres y liturgia 92, 93.
- PALABRA DE DIOS:** en qué consiste 20; su eficacia 20, 22, 50, 52, 53; sus calificativos 21; actualidad de la palabra de Dios en la Iglesia 22, 23, 25, 26, 27; palabra de Dios en las Escrituras y en la tradición 27, 28; y Concilio del Vaticano 27, 28, 33; formulación dogmática de la palabra 33-35; en el magisterio ordinario 37-39; inspiración de la palabra 48, 49; efectos de la palabra de Dios 53, 84; inerrancia de la palabra de Dios 56; universalidad de la palabra de Dios 63; interpretación por el magisterio 65; investigación particular del sentido de la palabra 66, 79; y tradición 71, 73, 74; y liturgia 92; y exposición teológica 215; y reflexión teológica 27.
- PAPA:** infalibilidad 31; enseñanza del Papa 37; órganos de esta enseñanza 37, 38.
- PEDAGOGÍA:** pedagogía divina en la revelación 61, 63; de la Biblia 62.
- PREDICACIÓN APOSTÓLICA:** y revelación 22; del misterio de Cristo 27; y tradición 24; y Escritura 71; y encíclicas 37; doctrina de San Ireneo 24, 25.
- PREDICACIÓN EPISCOPAL:** y tradición 31; y magisterio 31.
- PROFETAS:** misión profética de la Iglesia 35; pseudo-profetismo 35; instrumentos de la palabra de Dios 46, 53; autoridad y eficacia de la palabra de los profetas 52, 53.
- REINO DE LOS CIELOS:** y parábolas evangélicas 60; y retribución 61; y nuevo nacimiento 70; diferentes aspectos del reino 117; misterio de Cristo y reino de los Cielos en los Padres de la Iglesia 215, 216.
- RELACIÓN:** del A.T. con el N.T. 63; de la tradición con las Escrituras y la Iglesia 69.
- RELIGIÓN:** naturalista 20; de la conciencia moral 20; cristiana, "palabra de Dios" 22.
- REVELACIÓN:** del designio de Dios en el A.T. 20; plenitud de la revelación en Cristo 20, 21; esperanza de la revelación escatológica 23, 36; contenido de la revelación 22, 23; inmutabilidad de lo revelado y desenvolvimiento del dogma 35, 36; revelación relacionada con los hechos históricos 60; revelación progresiva del A.T. 62; puesto de los libros santos en las fuentes de la revelación 74; y teología 74; y *Suma teológica* 227.
- ritos:** y liturgia 85; diferentes ritos: de honor 95, de oración 95,

Índice analítico del libro primero

- de bendición 95, de consagración 95, de purificación 95, de penitencia 95; ritos litúrgicos y tradición 72; rito oriental y occidental, y canto 19¹.
- SACRAMENTOS:** La Santa Escritura comparada a un sacramento 53; liturgia sacramental 86, 94, extrasacramental 101, eucarística 98, 99; ritos sacramentales 99, 100; celebración eucarística 101; teología de los Sacramentos: en la *Suma* 87, en los Padres de la Iglesia 137, 138, 140; Sacramento y Código de Derecho Canónico 120, 121, 126.
- SENTIDO:** profundo de los sucesos de la Biblia 53, 54; literal y espiritual de la Escritura 62; espiritual: diferentes categorías 63; sentido espiritual en los Padres de la Iglesia 64; en los modernos 64; peligros que puede entrañar el uso del mismo 64; interpretación del magisterio eclesiástico 65.
- TEOLOGÍA:** trabajo teológico y desenvolvimiento del dogma 36, 37; y Escritura 74, 77, 78; y liturgia 83, 84; objeto de la teología especulativa 84, 212; teología mística 83, 84; controversias teológicas acerca de la unión hipostática 145; del arte 172, 174; y canto gregoriano 195, 198, 199; tarea del teólogo 212, 213; punto de vista de cada teólogo y elementos de tal punto de vista 214, 215; de Santo Tomás 219-221; valor de la *Suma teológica* 223; renovación teológica actual 222; y magisterio de fe 228.
- TESTAMENTO (ANTIGUO):** libros del A.T. 44; permanente valor actual de los escritos del A.T. 54, 55; revelación progresiva del A.T. 60, 61; prefiguración del Nuevo 63; sentido espiritual de los escritos del A.T. 63, 64.
- TESTAMENTO (NUEVO):** libros del N.T. 45; manifestación del culto cristiano en el N.T. 100.
- TRADICIÓN:** "lugar" de la palabra de Dios 22, 23, 25, 26; "conciencia" de la Iglesia 24, 26; teología de la tradición 24, 134, 136, 216; definición en el Concilio Vaticano 26; tradición viva y tradiciones 27, 28; los "ojos" de la tradición 29; y predicación episcopal 31; y concilios 31; y Escritura 69, 71-73; y liturgia 89.
- TRINIDAD (Teología de la):** 131, 136, 137, 139, 140, 144, 150; fórmula de fe trinitaria 150.
- VERBO (Teología del):** en los Padres de la Iglesia 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 145, 146, 159; en Arrio 139; en Nestorio 145; en el monofisismo 145; en los Concilios de Éfeso y de Calcedonia 145.

ÍNDICE ANALÍTICO DEL LIBRO SEGUNDO

- Absoluto 317, 349, 351, 365, 367, 376, 469, 471.
 Acacianos 437, 439.
 Acción creadora de Dios 557-565, 648, 651, 653, 661, 662.
 Acción de Dios 320, 321, 323, 325, 328, 461, 625, 633, 644-647, 655-658, 678, 679.
 Acción de los espíritus sobre el mundo corporal 551-555.
 Acto puro 337, 350, 355, 356, 361, 364, 367, 369, 370, 373, 375, 376, 379-381, 387, 389, 391, 393, 394, 396, 397, 400, 404, 406.
 Adopción 324, 603, 662.
 Adopcionismo 429, 434, 436.
 Adoración 493, 494; cf. *Alabanza*.
 Afirmación de Dios 331-338, 338-344, 344-350; cf. *Existencia de Dios*.
 Agonía de Cristo 478.
 Agua 422, 424; cf. *Bautismo*.
 Alabanza 494; cf. *Adoración, Culto*.
 Alegoría 533; cf. *Estilo, Imágenes*.
 Alegría 526, 569, 665, 713.
 Alejandrinos 431-433.
 Alianza 313, 320, 324, 325, 476, 628.
 Alma humana 564, 578, 579, 581, 584-606, 682-686.
 Amor 317, 319, 324, 325, 389, 399, 400, 450, 488, 501, 604, 644, 706, 707.
 Analogía 442 ss, 451, 454, 499, 664.
 Ángeles 491-518, 662-676, 701, 702.
 Ángeles buenos 691, 703.
 Ángeles custodios 666-671.
 Ángeles malos 482, 691, 703; cf. *Demonios*.
 Angelología 496, 499.
 Animación 684, 685.
 Animales (creación de los) 527, 528.
 Aniquilación 654; cf. *Nada*.
 Anomeos 436, 439.
 Antropología 582-593, 612, 613.
 Antropomorfismo 315, 321, 322, 328, 329, 368, 391, 399.
 Apatheia" 486, 487, 587.
 Apocalipsis 479, 484, 495, 496; cf. *Escatología*.
 Apologistas 428.
 Apropiaciones 451.
 Armonía 482, 548, 609, 639, 646, 662, 681.
 Arrianismo 434, 435, 439.
 Artes 691.
 Ascesis 486.
 Astrología 642, 683, 684, 701.
 Astros (creación) 527; cf. *Mundo astral, subllunar*.
 A. T. (referencias diversas): revelación de Dios 511-520; existencia de Dios, demostración 339-341; existencia de Dios, verdad 345; conocimiento de Dios 382-383; nombres divinos 385; inteligencia de Dios 389, 390; amor de Dios 399; Angeles 492, 516; Hombre 578.
 Atributos divinos 313, 351-381, 389, 434, 444, 445, 451, 632; en el A. T. 320, 357, 359, 361, 366, 368, 371, 373, 377, 395-401; en el N. T. 321, 357, 360, 362, 368, 371, 374, 378, 395, 399, 400, 401.
 Autoridad 694.
 Bautismo: de Jesús 422, 429, 454, 707; profesión de fe 426; exorcismo 484; liturgia 454.
 Beatitud; cf. *Visión beatífica*.
 Belleza 362-364, 367, 471, 567, 605.
 Bendición 693.
 Bien 361, 367, 389, 462, 466, 475, 478, 479, 483, 588, 614, 652, 656.
 Bienaventuranza: de Dios 407; del hombre 408.
 Bienaventuranzas 479; cf. *Sermón de la montaña*.
 Bondad 318, 319, 322, 325, 361-365, 451, 471, 473, 549-551, 644-652, 678.
 Caída de los ángeles 497, 506.
 Cambio 371-373, 374, 375, 376, 393, 394, 465.
 Cantidad 366, 377.
 Caos 462, 463, 525, 531, 534, 541, 548.
 Caridad 424, 662.

Índice analítico del libro segundo

Carne 583-606, 681, 684, 699-701.
 Castigo 476, 482, 488, 629, 637.
 Causa, causalidad 348, 358, 367, 370, 379, 391, 408, 460, 463, 468, 504, 539, 540, 560-565, 648, 650, 653, 654, 657, 677, 680.
 Cielo 479; cf. *Vida futura*.
 Ciencia 390, 425.
 Ciencia moderna 553, 555, 562, 679-684.
 Comienzo, principio 373-377, 463, 465-467.
 Composición 352, 353-359; cf. *Simplificidad*.
 Conceptos 384-388, 408.
 Conciencia humana 563, 567, 582.
 Concilios (expresión de la fe) 334, 340, 353, 357, 360, 367, 369, 371, 378, 379, 390, 395, 396, 406, 497, 594-596, 614, 641, 675; Aquisgrán 440; Alejandría 434; Antioquía 434; Baltimore 675; Braga 595, 642; Cartago 614; Constantinopla 439, 595; Florencia 384; Friul 440; Gentilly 440; Laodicea 498; Letrán 354, 367, 371, 497, 502, 596, 597, 642; Nicea 371, 378, 434, 435, 436; París 334; Quiersy 614; Reims 353; Sens 642; Toledo 353, 439, 594; Trento 378, 614, 642; Vaticano 320, 334, 340, 351, 354, 357, 360, 363, 367, 369, 374, 378, 379, 384, 390, 395, 396, 406, 407, 497, 502.
 Condición humana 603, 604.
 Conductas 694.
 Confianza 324, 414, 468, 486, 660.
 Conocimiento de Dios 328, 332, 333-338, 381-388, 388-395.
 Conservación de los seres 467, 652, 655, 659.
 Cosmogonías 531, 533, 541, 542.
 Cosmología 541, 556, 557.
 Cosmos 535-570; cf. *Universo*.
 Creación 426, 459-470, 522-535, 576-578, 597, 598, 607-610; cf. *Génesis*.
 Creador 319, 320, 368, 414, 445, 463-470, 579, 615, 644, 653, 662.
 Credo 378, 406, 407, 413, 439, 446, 454.
 Cristo 323, 425, 446, 467, 485, 486, 488, 494, 500, 506, 507, 583, 601, 606, 706-713.
 Cruz 322, 425, 486, 495, 707; cf. *Cristo, Redención*.
 Cualidad 393, 681.
 Cuerpo 583-606, 681-685, 686, 690; cf. *Alma*.
 Cuerpo místico 507, 510.

Culto 352; cf. *Devoción, Alabanza, Adoración*.
 Cultura física 605, 606.
 Danza sagrada 606.
 Debilidad 361, 364, 365, 401, 581.
 Demiurgo 460, 544.
 Demostración de la existencia de Dios 338-344; cf. *Afirmación*.
 Deporte 605.
 Descanso; véase *Reposo*.
 Deseo de Dios 331, 388.
 Desorden 475, 483, 549, 611, 618; cf. *Caos*.
 Destino 463, 574, 575, 579, 585, 603, 683, 692.
 Devenir 465, 653; cf. *Evolución, cambio*.
 Devoción a los ángeles 497, 498, 666, 667.
 Día 526-529.
 Diablo 423, 642, 702, 708, 720; cf. *Satán*.
 Didakhé 583.
 Diferencias entre A. T. y N. T. 321-323.
 Dios; cf. *Yahvé, Teofanía, Elohim*.
 Dios: personal 315, 320, 321; separado 315, 317, 353, 255 (cf. *Santidad, Sagrado*); terrible 315, 322, 629, 704; vivo 314, 315, 320, 321, 395, 396 (cf. *Vida*).
 Divinidad 311-316, 533, 534; cf. *Poli-teísmo*.
 Docetismo 427.
 Domingo (teología del) 569, 570.
 Don 450, 452; cf. *Espritu Santo*.
 Donaciones 452-454.
 Dualismo 462, 475, 604, 612, 694-707.
 Duración 373-377, 461, 466, 468, 546-548.
 Ebionitas 427, 429.
 Economía de las potestades 705-722.
 Edén 608, 609, 617.
 Educación e instrucción 605, 686-690, 692.
 Efecto 370, 471, 653.
 Eficacia 651.
 Elección 324; cf. *Alianza, Arrepción*.
 Elohim 312, 386, 522, 525, 607; cf. *Dios, Yahvé*.
 Emanatismo 462-464.

Índice analítico del libro segundo

Encarnación 325, 328, 402, 405, 508, 510, 511, 580, 583, 590, 599, 600, 719.
 Encíclicas 340, 562; cf. *Concilios, Iglesia*.
 Enfermedad 605.
 Escatología 322, 570; cf. *Apocalipsis*.
 Escolásticos 613.
 Esencia 354, 355, 386, 437, 438, 450; cf. *Existencia de Dios*.
 Esenios (o elcasaitas) 427.
 Espacio 366, 369, 377, 463, 465; cf. *Extensión*.
 Esperanza 322, 388, 409, 414, 467, 620, 715.
 Espiración 449, 450.
 Espiritismo 674, 675, 692.
 Espiritualidad 319, 354, 407, 667.
 Espíritu Santo 324, 328, 421-426, 446-448, 708-710; cf. *Soplo*, "*Ruah Yahvé*", *Don*.
 Estilo del Génesis 523, 524, 600.
 Estoicos 475, 478, 486.
 Eterno, eternidad 323, 373-377, 461, 465, 468, 637.
 Eucaristía 569.
 Eudoxianos 439.
 Eunomianos 436, 439.
 Evolución 375, 463, 475, 558-559, 565, 566.
 Evolucionismo (cf. *Materialismo*) 550-560.
 Existencia de Dios 319, 320, 332-334, 331-381, 386.
 Existencialistas 575.
 Exorcismo 484, 516, 671-676.
 Experiencia religiosa (cf. *Fe*) 331.
 Expiación 479; cf. *Sacrificio, pecado*.
 Extensión 365, 377.
 Extrapolación 460.
 Familia 690, 691.
 Fatalismo 660.
 Fe 329, 331, 388, 479, 488.
 Felicidad 476, 477.
 Fidelidad 469.
 Filiación 448-450.
 Filosofía griega 462, 474, 476, 542, 660.
 Filosofía hindú y oriental 461.
 Fin 366, 367, 374-377, 657.
 Firmamento (Creación del) 527.
 Forma 657.
 Fotinianos 439.
 Fuego 313, 318, 322, 422, 423, 454.
 Fuerza 361, 365, 446, 605.
 Futuro 373, 374, 395, 402.

Generación 442, 443, 684-686, 692.
 Génesis 522-535, 576-578, 607; cf. *Creación*.
 Gloria 317, 320, 321, 409, 478, 502, 503, 645, 646.
 Gnosis, gnosticismo 427, 428, 462, 474, 475, 703.
 Gobierno de Dios 402, 469, 624-675, 678; cf. *Acción de Dios*.
 Gracia 452, 453, 468, 480, 582, 592, 601-603, 613, 616, 662, 691.
 Gracia de los ángeles 509.
 Grados de perfección 346.
 Gratuidad 466, 468, 628.
 Helenismo 322; cf. *Filosofía griega*.
 Herejías 427.
 Herencia divina 616, 617.
 Hijo 324, 414-417, 419.
 Hijos de Dios 324, 426, 482, 580, 591, 601, 604, 617, 662, 680.
 Hilemorfismo 538, 539.
 Hipóstasis 438, 439.
 Historia 316, 320, 323, 475, 538, 547, 548, 566, 721.
 Hombre 528, 532, 548, 561-565, 600, 601; cf. *Humanismo*.
 Homeos 437, 439.
 Homocousios 436, 438.
 Humanidad de Cristo 453, 454, 507.
 Humanismo 596, 690.
 Ideal 347, 348.
 Identidad 371-373, 376, 379-381, 382, 394, 398, 408.
 Idolatría 716-718.
 Iglesia: y Estado 692-694, y fe 334, 340, 341, 345, 354, 384 (cf. *Concilios*); y gobierno de Dios 690; voz del Espíritu 328.
 Iluminaciones 663; cf. *Locución angelica*.
 Imagen de Dios 443, 446, 447, 450, 576, 578-580, 582, 586-593, 604, 607, 614, 615, 618, 619.
 Imagen del mundo según Aristóteles y Santo Tomás 540-541.
 Imágenes 315, 353, 391, 399, 693; cf. *Estilo*.
 Imperfección 359-361, 393, 394.
 Inmanencia 317, 320, 469.
 Inmensidad 368, 370, 463, 546-548.
 Inmortalidad 323, 584-587, 611, 619.
 Inmutabilidad 322, 370-373, 452, 461, 463, 465.

Índice analítico del libro segundo

Infierno 483; cf. *Satán*.
 Infinito 360, 365-368.
 Inhabitación 441, 453.
 Inmaculada Concepción 619.
 Innascibilidad 450.
 Inocencia 609, 612.
 Instante 373; cf. *Tiempo, Duración, Eterno*.
 Inteligencia (acto de) 336, 391-393, 444.
 Inteligencia de Dios 388-395.
 Inteligibilidad 335, 656.
 Intervenciones angélicas 492, 498, 551, 552, 665, 666, 667-671, 675.

 Jerarquías angélicas 663.
 Jesús (nombre de) 325; cf. *Cristo, Salvador*.
 Juicio 322, 477, 669, 710.
 Justicia de Dios 319, 400-402, 631, 638.
 Justicia original 606-619.
 Justos 325, 414, 476, 477, 488, 600, 634.

Kyrios 323; cf. *Yahvé, Cristo*.

 Lenguaje 693.
 Ley 418, 419, 493, 629, 704, 705.
 Liberación 477.
 Libertad de Dios 399, 463, 469, 603, 645, 651, 654, 655.
 Libertad humana 329, 395, 403-405, 480, 482, 487, 577, 579, 585, 587, 588, 602, 603, 613, 660, 691, 707, 718.
 Límite 366, 375, 505.
 Locución angélica 663.
Logos 419, 431, 434.
 Luz 386, 474, 477, 478, 479, 526, 702, 710-712.

 Macedonios 437, 439.
 Magia 674, 675.
 Mal 463, 472, 473-488, 549-551, 635-637, 640, 648, 672, 697-699.
 Maniqueísmo 328, 475, 480, 619, 633.
 Mano de Dios 467, 635, 680.
 Mar (creación del) 527.
 Marcelianos 439.
 Marxismo 568, 575.
 Materia 354, 393, 462, 463, 475, 667.
 Materialismo 559, 560, 604; cf. *Evolucionismo*.
 Matrimonio 690.
 Medida 346, 347, 375, 461.
 Mesías 416, 417, 422.

Microcosmos 475, 587.
 Milagro 463, 658, 692.
 Miseria del hombre 325.
 Misericordia 319, 322, 325, 360, 400, 401, 628, 638.
 Misión 441, 452-454, 455.
 Modelismo 432, 435.
 Monarquía de Dios 646-647.
 Monarquianismo 429; cf. *Patripasianismo*.
 Monogenismo 562, 563.
 Monoteísmo 315, 316, 378, 413.
 Mortificación 486; cf. *Ascesis*.
 Motivo de la Creación 469.
 Movimiento 371-373, 374, 375.
 Muerte 477, 479, 600, 611, 668, 699, 714-716.
 Mujer (creación de la) 577, 608, 691.
 Multiplicidad 471; cf. *Unicidad*.
 Mundo 357-359, 462, 464-466, 469, 471, 532, 538, 567 (cf. *Universo*); 699-701, 712-714 (cf. *Carne*).
 Mundo angélico 496, 499, 501, 502, 503.
 Mundo astral, sub lunar 535-537.

 Nacimiento de los ángeles 502, 503.
 Nada 464, 467, 468, 480, 482, 485, 654, 655.
 Naturaleza: de Dios 328, 329, 438, 443, 466; del alma 594-596; del hombre 574, 575, 603, 618.
 Negación de Dios 333.
 Neumatómacos, 437, 439.
 Nicenos 435, 436, 438.
 Nicolaitas 428.
 No evidencia de la afirmación de Dios 331-339.
 Nombre 313, 314, 328-330, 352, 359, 384-389, 413.
 N. T. (referencias diversas): demostraciones de la afirmación de Dios 340; verdad de la afirmación de Dios 344, 345; mundo y Dios 357; conocimiento de Dios 382, 383; inteligencia de Dios 389, 390; amor de Dios 399; ángeles 516; hombre 579-583.
 Nube 318, 320, 321, 409, 454; cf. *Teofanía*.
 Número 365, 377.
 Número de los ángeles 503, 504.

 Objeto 328, 329, 330, 380-388, 408.
 Obras de Dios 319, 323, 445.

Índice analítico del libro segundo

Accidente 429-431, 440, 613.
 Octava de la Creación 519-535.
 Omnisciencia 322.
 Ontologismo 332.
 Oposición humano-divino 317, 319; o. carne-aliento 317, 423, 425, 581.
 Optimistas 475.
 Oración 641.
 Orden 462, 465, 475, 480, 619, 646, 647, 649, 650.
 Origen: del alma 594; de la humanidad 463, 468, 560-565, 566.
 Paciencia 322.
 Padre 323, 324, 328, 412-414, 419, 632; cf. *Paternidad*.
 Padres de la Iglesia (referencias diversas): revelación 328, 333, 334; existencia de Dios 341, 352, 354; Encarnación, Trinidad 357; perfección 360; bondad 362; infinito 366; inmenso 368; eterno 374; uno 378; conocimiento de Dios 383; ciencia divina 390; voluntad divina 396; Trinidad 409, 428; mal 479; ángeles 495, 516, 663, 664; creación 530; hombre 583; gobierno divino 633-640; Satán 671.
 Palabra de Dios 321, 329, 395, 419, 420, 445, 446, 715, 720.
 Panteísmo 356-358, 463, 464.
 Paráclito 425; cf. *Espíritu Santo*.
 Paraíso 617, 619; cf. *Edén*.
 Pasado 373, 374, 402, 425, 475; cf. *Presente, Porvenir, Futuro*.
 Pasión 478, 479, 485, 495.
 Paternidad 448-450, 580, 601, 630, 656; cf. *Padre*.
 Patripasianismo 429, 432.
 Paz 322, 641, 713.
 Pecado 477, 488, 514, 581, 582, 589, 605, 613, 627, 699, 715, 716.
 Pecado original 562, 563, 608-610, 620, 672, 691.
 Pedagogía 492, 612, 706.
 Pelagianismo 328, 613, 691.
 Pentecostés 454.
 Perdón de los pecados 424.
 Perfección 317, 325-361, 391, 392, 461, 471, 645, 646, 662.
 Persona 378, 425, 430, 435, 437, 443; cf. *Trinidad*.
 Pesimistas 475.
Pneuma 319, 421, 425, 581.
 Pobreza 355.

Poder, 317, 318, 319, 322, 396, 405-407, 413, 420, 451, 465, 466, 601, 691, 694.
 Poesía hebrea 524, 609; cf. *Estilo del Génesis*.
 Poligenismo 562, 563.
 Politeísmo 312, 313, 316.
 Porvenir 374, 425.
 Posesión diabólica 673-676, 691.
 Potestades 701, 702, 705.
 Predestinación 328, 403-405, 463, 691.
 Prensa 693.
 Presencia de Dios 317, 319, 322, 368-370, 390, 453, 475.
 Presente 374, 395, 402; cf. *Pasado, Porvenir, Tiempo*.
 Principio 450, 463, 464, 475.
 Procesiones 439-441, 449, 450, 469.
 Profesión de fe 426, 593.
 Profesiones 606.
 Profetas 316-318, 421, 424, 492.
 Progreso 566, 588.
 Promotor de la Iglesia 425, 426, 447.
 Propaganda 692.
 Providencia 324, 328, 400-405, 410, 414, 418, 463, 475, 492, 634-637, 649, 660, 662, 665, 671, 680, 691.
 Pruebas 476, 477.
 Puro e impuro 315, 352, 364, 379, 396, 408, 423, 552.
 Radio, cine, televisión 694.
 Realeza, Reino 316, 321, 494, 507, 691, 695, 720.
 Reconocimiento 466, 468.
 Redención 322, 487, 495, 590, 618, 715, 716, 719.
 Reina de los Ángeles 511, 667.
 Reino; cf. *Realeza*.
 Relación 358, 359, 379, 384, 386, 406, 415, 420, 448-451, 452, 581.
 Relativo 346-349, 469; cf. *Absoluto*.
 Reposo, descanso, 373, 398, 529, 533, 569, 570, 634.
 Responsabilidad 480, 577.
 Resurrección 492, 495, 588, 715; de la carne, 477, 583, 584.
 Revelación 311-326, 328-330, 332-333, 334, 341.
 Riqueza 355, 370, 372, 466, 503.
Ruah Yahvé 317, 421-422.
 Sabelianos 432, 435, 438-439, 441, 449.
 Sabiduría 319, 320, 321, 322, 417-419, 445, 446, 451, 471, 558-559, 610, 651, 659.

Índice analítico del libro segundo

- Sacramentos 455, 529.
 Sacrificio 325, 478.
 Sagrado 315, 632.
 Salmos 318.
 Salvación, salud 446, 492, 566, 584, 720.
 Salvador 325, 399, 402, 706, 712, 713.
 Santidad 316, 319, 320, 325, 352, 356, 359, 422.
 Satán 422, 425, 479, 484, 487, 511-513, 550, 671-676, 702, 711.
 Semiarianos 437, 438, 439.
 Ser 313, 314, 316, 317, 319, 330, 331-381, 463, 656.
 Sermón de la montaña 414.
 Servicio angélico: de Dios, de Cristo 493-495, 498, 499, 508; de los hombres 492, 498, 499, 501.
 Sexos 588, 605, 619, 692.
 Símbolo: de los Apóstoles 427-428, 454; de Epifanio 594; de Nicea 435, 439, 594; de Nicea-Constantinopla 437, 439; de Toledo 594.
 Simbolismo 391, 693.
 Simplicidad 352-359, 361, 515.
 Sobrenatural 601, 603, 613.
 Soledad 379, 407.
 Sopro 317, 319, 321, 421-423, 423-426, 446, 450, 454, 585, 612, 618.
 Subordinacionarios 432.
 Sucesión 375-377, 480.
 Sufrimiento 319, 477-488, 605, 638.
 Sujeto 330, 380, 388-407, 408.
 Superstición 328.
 Sustancia 430, 431, 432-434, 437, 429, 464, 467, 475-500.
 Templo 317.
 Tener 355, 354, 370, 376, 392.
 Tentación 672, 708.
 Teocentrismo 317.
 Teofanía 313, 315, 316, 320, 321, 345, 362, 454.
 Teología: angélica 501, 515; del cosmos 535-570; y filosofía, exégesis, enseñanza, historia del cristianismo, matemáticas, ciencias y santidad 692, 693.
 Tiempo 322, 362, 373-377, 402, 460, 461, 465, 566, 597.
 Tierra (creación de la) 525, 527, 532.
 Tinieblas 474, 479, 702, 710-712.
 Trabajo 533, 567, 568, 691, 692.
 Transfiguración 454.
 Trascendencia 318-322, 352-356, 395, 407, 463, 466, 469, 525, 651, 655.
 Trinidad 328, 378, 407, 413-455, 469, 591, 593.
 Tropicistas 437.
 Unicidad 319-321, 329, 413.
 Unidad 320, 321, 354, 377-379, 440, 444, 472, 642, 647.
 Universo 444, 471, 545-547, 555-565, 643, 662, 679-681 (cf. *Mundo*); según Aristóteles 536-538, 540, 543; según Santo Tomás 537-538, 529-543.
 Valor 348, 355, 370.
 Vegetales (creación de los) 527.
 Verbo 420, 442-446, 450.
 Victoria 479, 480, 483, 631, 632, 713, 716, 721.
 Vida 323, 328, 372, 420, 426, 446, 466, 476, 539, 685-686; angélica 496, 497, 676; futura 477, 570, 600; humana 548, 549, 612, 684, 686, 715.
 Virtud 400.
 Visión: angélica 508, 510; beatífica 338, 383-385, 387, 388, 409, 410, 453, 592, 646.
 Voluntad 396-399, 666; cf. *Gobierno*.
 Yahvé 313-316, 320, 325, 386, 387, 608; bueno 315; esposo de Israel 316; hombre de guerra; padre 317; rey 317.
 Yahvismo de los profetas 316-318.

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO PRIMERO

	<u>Págs</u>
PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL	7
PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	11
PLAN DE LA OBRA .	13
SIGLAS	15

LIBRO I. LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA

I. Las fuentes de la fe	19
II. Introducción a la Sagrada Escritura ...	43
III. La liturgia	83
Apéndices:	
1. Nota sobre los libros litúrgicos	107
2. Tablas de los ritos y lenguas litúrgicas	109
3. El calendario eclesiástico	110
IV. El derecho canónico	117
V. Los padres y los doctores de la Iglesia .	131
VI. Los símbolos de la fe	149
VII. La tradición de las iglesias de oriente ...	153
VIII. Los concilios ecuménicos	163
IX. El eco y la tradición en el arte	165
El arte y la teología	165
A. El arte cristiano	168
B. El canto gregoriano ...	190
X. La teología, ciencia de la fe ...	211
Apéndices:	
1. El creyente y la reflexión teológica	227
2. Los grandes sistemas teológicos ...	230
3. Reflexiones y perspectivas	233

APÉNDICES AL LIBRO PRIMERO

I. Cronología	239
II. Centros de cultura teológica y maestros célebres .	283

LIBRO II. DIOS Y LA CREACIÓN

	Págs.
Introducción ...	307
Parte I. DIOS ES	
I. La revelación de Dios ...	311
II. Dios existe	327
Introducción: La revelación de Dios en la memoria viva de la Iglesia ...	328
A. Dios revelado como existente ...	331
B. Dios revelado como objeto ...	382
C. Dios revelado como sujeto ...	388
Conclusión: La bienaventuranza de Dios ...	407
III. Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo ...	411
A. La revelación progresiva	412
B. Génesis del Símbolo	426
C. Teología de la Trinidad ...	440
Apéndice: Liturgia	454
Parte II. DIOS CREA	
IV. La creación ...	459
V. El mal en el mundo ...	473
VI. Los ángeles ...	491
VII. La octava de la creación ...	521
A. El relato del Génesis ...	522
B. La teología del cosmos ...	535
VIII. El hombre	573
A. Esbozo de una teología del hombre	574
B. La justicia original ...	606
Parte III. DIOS GOBIERNA	
Sección I. <i>El gobierno divino en sí mismo</i>	
IX. El misterio del gobierno divino ...	623
A. El gobierno divino en la tradición de la Iglesia ...	624
B. Bosquejo de una síntesis teológica	643
Sección II. <i>Los colaboradores y ministros del gobierno divino</i>	
X. Los ángeles en el gobierno divino ...	661
XI. El hombre, colaborador de Dios ...	677
Sección III. <i>El plan de Dios</i>	
XII. Las dos economías del gobierno divino: Satán y Jesu- cristo	697

ÍNDICES

	<u>Págs.</u>
Índice escriturístico	725
Índice onomástico	733
Índice analítico del libro primero	751
Índice analítico del libro segundo	757